

GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL No. 891.05/V.O.J.
ACC. No. 31445

D.G.A. 79.

GIPN—S4—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.



VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOLUME V.

891.05
V.O.J.

VIENNA, 1891.

ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & CO

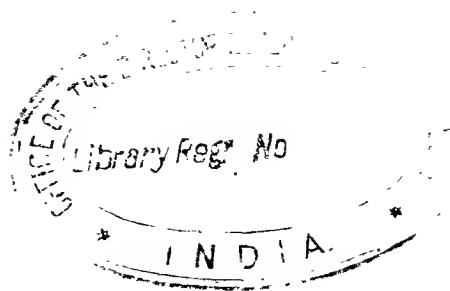
BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

~~A500~~



CENTRAL ASIATIC MUSEUM
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 31445
Date 23 : 8 : 57
Vol. No. 500 / V
.....



Contents of volume V.

Original articles.

	Page
Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II, von D. H. MÜLLER . . .	1
Die ältesten Zendalphabete, von J. KIRSTE	9
The Age of Viśākhadatta, by K. H. DHRUVA	25
Fazar Pharpetshi und Koriun, von FR. MÜLLER	36
Kritische Bearbeitung der Proverbien, von Dr. G. BICKELL	79
The new Sanskrit MS. from Mingai, by G. BÜHLER	103
Die Legende von Citta und Sambhūta, von ERNST LEHMANN	111
On Indian metrics, by HERMANN JACOBI	147
Kritische Bearbeitung der Proverbien (Fortsetzung), von Dr. G. BICKELL . .	191
On the Origin of the Gupta-Valabhī Era, by G. BÜHLER	215
Indian Inscriptions to be Read from Below, by G. BÜHLER	230
'Al-muṣaggar, von MAX GRUNERT	233
Kritische Bearbeitung der Proverbien (Schluss), von Dr. G. BICKELL . . .	271
Notes on two Chaulukya copper plates in Baroda collections, by H. H. DHRUVA	300
A further Note on the Mingai or Bower MS., by G. BÜHLER	302
JULIUS EITING's Sinaïtische Inschriften, von J. KARABACEK	311
Die Partikel 是 <i>śi</i> in Lao-tsi's <i>T'ai-teh-king</i> , von FRANZ KÜHNERT	327

Reviews.

REINHOLD RÜHRICHT, Bibliotheca Geographica Palaestinae Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des hl. Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Cartographie. Mit Unterstützung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, von WILHELM TOMASCHEK	39
M. J. SCHIFFERS, Dr. theolog. Rector der Marienkirche in Aachen Amwās, das Emmaus des hl. Landes, 160 Stadien von Jerusalem, von WILHELM TOMASCHEK	40
IGOR GOLDZIEHER, Muhammedanische Studien, von TH. NOLDFKE	43
J. LLY, Sacred Books of the East, vol XXXIII: The Minor Lawbooks, von G. BÜHLER	49

10
11
12

IV

CONTENTS.

	Page
Mechithar Gōš, Rechtsbuch der Armenier, hg. vom Archimandriten Dr. WAHAN BASTAMEAN, von FRIEDRICH MÜLLER	52
E. HULTZSCH, South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit, by G. BÜHLER	154
Le P. A. SALHANI, S. J., Diwân al-Aḥṭal, von TH. NÖLDEKE	160
LUDWIG ABEL: Die sieben Mu'allakât, von Dr. RUDOLF GEYER	165
STRZYGOWSKI JOSEF, Dr. Byzantinische Denkmäler, von FR. MÜLLER	169
M. BLOOMFIELD, The Kauśika-Sûtra of the Atharvaveda, with Extracts from the Commentaries of Dârila and Keśava, by G. BÜHLER	244
W. CALAND, Zur Syntax der Pronomina im Avesta, von Dr. J. KIRSTE	247
ABEL MECHITHAREAN, Geschichte der Concilien der armenischen Kirche zugleich mit den Canones, von FRIEDRICH MÜLLER	249

Miscellanea.

New Excavations in Mathurâ, von G. BÜHLER	59
Pahlawi, neupersische und armenische Etymologien. — Bemerkungen über armenische Texte. — Bundahishn 1, Zeile 1—24. — Verbesserungen und Nachträge zu Band IV, von FRIEDRICH MÜLLER	63
Mittheilung für Armenisten, von STEPHAN KANAJANZ	77
Dr. FÖHRER's Excavations at Mathurâ, by G. BÜHLER	175
Das Alter der babylonischen Monatsnamen, von BRENO MEISSNER	180
Zur Frage über den Ursprung der nigrisch-mongolisch-mandžu'schen Schrift. — Neupersische und armenische Etymologien. — Bemerkungen über armenische Texte, von FRIEDRICH MÜLLER	182
Bemerkungen über die Zendalphabet und die Zendschrift. — Neupersische, armenische und pahlawi Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER	250
Nârastâu Ruins, Kashmir, September 10. 1891, by M. A. STEIN	343
Dr. STEIN's researches in Kashmir, by G. BÜHLER	345
Bemerkungen über awestische, pahlawi und neupersische Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER	348

Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II.¹

Von

D. H. Müller.

Neben Phönikiern und Hebräern kennt die Bibel und kennen die alten Schriftsteller in Nordsyrien und Mesopotamien verschiedene aramäische Völker und Reiche. Im Gegensatze zu den beiden genannten Völkern scheinen die Stämme aramäischer Zunge niemals von einer gemeinsamen religiösen oder staatlichen Idee beseelt gewesen zu sein. Selbstständigkeit des Geistes und Charakters sind niemals diesem Volksstamm eigenthümlich gewesen. Die Berührung zwischen Aramäern und Hebräern geht durch Jahrtausende hindurch. In älterer Zeit von Hebräern und Phönikiern zurückgedrängt, beweisen die aramäischen Idiome eine merkwürdige Zähigkeit. Ohne politische Macht und ohne eine grosse Literatur behaupteten sie nicht nur ihr Terrain, sondern verdrängen nach und nach die hebräisch-phönikischen Dialecte und setzen sich an ihrer Stelle fest. Gerade wegen des Mangels jeder religiösen und politischen Prägung eignete sich ihre Sprache als Mittlerin für verschiedene Völker und eroberte sich schon früh eine Stellung als Amts- und Administrationssprache in den grossen vorderasiatischen Reichen. Nichts ist für die Zähigkeit und Schmiegsamkeit des Aramäischen charakteristischer als die Thatsache, dass es während des zweiten jüdischen Reiches, wo die nationale und

¹ *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars secunda Inscriptiones aramæicas continens.* Tomus I Parisiis. E Reipublicae typographeo MDCCCLXXXIX.

religiöse Begeisterung des jüdischen Volkes den Höhepunkt erreicht hatte, mit der Sprache der Bibel, dem Hebräischen, den Kampf aufnehmen und es bei den Juden selbst verdrängen konnte. Zur Zeit Jesu sprach man in Jerusalem wie in Galiläa grösstentheils Aramäisch, und für Jahrhunderte blieb das Aramäische bei den Juden im Leben und in der Literatur vorherrschend. Wie sich die aramäischen Völker ohne Widerstand vor der politischen Macht der Griechen und Römer beugten, so fügte sich auch ihre Sprache dem fremden Joche, unterwarf sich ihrem Geiste und rettete so ihr unselbstständiges Dasein. Es gelang sogar den Aramäern in späteren Jahrhunderten wieder für kürzere oder längere Zeit eine gewisse politische Macht zu bekommen. In Palmyra, dem alten Tadmor, der Wüstenstadt, welche einst von Salomo gegründet worden war, blühte um das zweite Jahrhundert nach Christi ein Staatswesen, welches nach Art der Hansa-Städte seine Kraft in seinem Handel besass. Ohne höhere Ziele als das Wohlbefinden seiner Bürger waltete in Palmyra ein Geschlecht von Grosshändlern, welche das Erwerben und Geniessen und das gute Angedenken in der Vaterstadt zu bewahren als den höchsten Zweck ihres Daseins ansahen. Die Ruinen dieser prunkhaften und säulenreichen Handelsmetropole am Saume der Wüste bergen eine grosse Anzahl aramäischer und aramäisch-griechischer Inschriften.

Ein anderes aramäisches Staatswesen erhielt sich durch mehrere Jahrhunderte, im Nordwesten der arabischen Halbinsel, in Petra und al-Hijr. Auch dieses Reich verdankte seinen Bestand und seine Grösse dem Handel, welcher in alter Zeit seinen Weg durch die arabische Halbinsel genommen hatte. Die Nabatäer wurden von allen politischen und kriegerischen Ereignissen Vorderasiens berührt. In den Kriegsberichten assyrischer Könige wird ihrer gedacht, an den Kämpfen der Nachfolger Alexanders des Grossen sind sie theilhaftig, sie gewähren Hohenpriestern aus dem Geschlechte der Hasmonäer Zuflucht und stehen bald in freundlichen bald in feindlichen Beziehungen zu den jüdischen Königen. Später geriethen sie immer mehr in Abhängigkeit von den Römern, denen sie unter Augustus als Führer der Expedition nach Südarabien dienen mussten.

Wie das Aramäische in Palästina die alte Sprache der Bibel verdrängte, so hat es auch hier sich in fremdem Gebiete und unter einer arabischen Bevölkerung festgesetzt. Die Stifter der nabatäischen Inschriften führen meistens arabische Namen, auch sonst sind arabische Wörter und grammatische Einflüsse in der Sprache erkennbar.

In neuester Zeit hat man nicht nur aus den Felsengräbern der Nabatäer, welche allein ihre Wohnsitze überdauerten, zahlreiche Denkmäler mitgebracht, sondern auch in Teimâ alterthümliche aramäische Inschriften entdeckt, von denen man annehmen darf, dass sie im fünften oder sechsten Jahrhundert v. Ch. gesetzt worden sind.

Ausser diesen durch besondere Schriften und dialectische Eigenthümlichkeiten ausgezeichneten Zweigen der aramäischen Epigraphik, sind noch grössere oder kleinere Inschriften zu verzeichnen, welche sich in Egypten an verschiedenen Orten erhalten haben. Dasselbst, im Lande des Papyrus, sind auch allerlei Aufzeichnungen und Ueberreste literarischer Producte auf diesem Beschreibestoffe entdeckt worden. Vereinzelt treten auch aramäische Inschriften in Kleinasien, Atropatene und anderwärts auf.

Im alten Babylon und Assyrien, den Ländern der Keilschrift, wo nach alter Ueberlieferung auch Aramäer gewohnt haben sollen, sind die Spuren aramäischer Epigraphik im Verhältniss zu den zahllosen Denkmälern in Keilzeichen äusserst geringfügig, aber immerhin ausreichend um uns die Existenz aramäischer Schrift und Sprache in Mesopotamien sicherzustellen. Meistentheils sind es Kaufverträge und andere Rechtsurkunden auf gebrannten Thontäfelchen, welche neben dem ausführlichen officiellen Text in Keilzeichen eine kürzere oder längere Inhaltsangabe in aramäischer Schrift und Sprache enthalten. Diese kurzen Inschriften bieten den Vorthail, dass man sie nach den datirten Keilinschriften der Zeit nach genau oder annähernd genau bestimmen kann. Sie bieten uns so eine Reihe sicherer Anhaltspunkte für die Geschichte der aramäischen Schrift.

Nach dieser kurzen Uebersicht über die verschiedenen Zweige der aramäischen Epigraphik, wird man den Weg, der bei der Publication der aramäischen Inschriften einzuschlagen war, erkennen und

vollkommen das Vorgehen des Herausgebers billigen, welcher die mannigfachen Inschriften-Gruppen besonders behandelt und sich dabei von schriftgeschichtlichen und geographischen Momenten leiten lässt.

Der Editor dieses Theiles, M. DE VOGUE, hat sich längst als Meister auf dem Gebiete nordsemitischer Epigraphik und der Geschichte der semitischen Schrift bewährt. Man kann sich nur darüber freuen, dass die Bearbeitung des aramäischen Bandes in so gute Hände gelegt wurde und dass sie den grossen Erwartungen entspricht, die man an die Editionen der Académie des Inscriptions et Belles Lettres zu stellen berechtigt ist.

Das Vorwort, welches dem ersten vorliegenden Hefte vorangesehickt wird, ist besonders durch die Entwicklung der paläographischen Grundsätze wichtig, welche den Autor bei der Eintheilung und Bestimmung der Inschriften geleitet haben. In der ältesten Zeit ist eine Scheidung zwischen den phönikischen und aramäischen Alphabeten nicht möglich. Da muss die Sprache entscheiden, welcher Gruppe eine Inschrift angehört. Leichte Spuren der Trennung zeigen sich im siebenten Jahrhundert besonders an den Köpfen der Buchstaben *b*, *d*, *v*, welche die geschlossenen Formen leicht öffnen, und an dem *h*, welches eine veränderte Gestalt erhält. Noch weiter in derselben Richtung entwickelt sich das aramäische Alphabet im sechsten Jahrhundert. Ausser den angeführten Buchstaben erhält auch das *ʾān* die offene Form, und das *šamech* und *šān* verlieren die wellenförmigen Linien. Das fünfte Jahrhundert bringt insbesondere Veränderungen in der Form der Buchstaben *jod* und *zain*. Vom vierten Jahrhunderte ab erfolgt die Umbildung der alten Schrift in die sogenannte Quadratschrift, die in allen Alphabeten, im Nabatäischen, Palmyrenischen auftritt und besonders im Hebräischen zur schärfsten Ausprägung gelangt.

Die eigentlichen aramäischen Inschriften (*Inscriptiones aramaicae proprie dictae*) bilden den Inhalt des ersten Heftes und der ersten Section. Das erste, umfangreichste Capitel behandelt die in Assyrien und Babylonien gefundenen Inschriften (Nr. 1—107) und zerfällt in vier Artikel, von denen der erste den ninivetischen (1—52), der zweite den babylonischen (53—71) gewidmet ist. Artikel 3 enthält






eine in Tello von SARZEC entdeckte griechisch-aramäische Inschrift, während im vierten Artikel Inschriften zweifelhafter Provenienz, in Syrien oder Assyrien gefunden, (73—107) besprochen werden.

Das zweite Capitel (108—110) verzeichnet die in Kleinasien, das dritte und vierte die in Atropatene und Griechenland gefundenen Inschriften. Das fünfte Capitel enthält die in jüngster Zeit aus Arabien mitgebrachten Denkmäler (Teimâ und al Hîgr 111—121), während das letzte sechste, in diesem Hefte noch nicht abgeschlossene Capitel lauter Inschriften ägyptischer Provenienz behandelt.

Gleich die ersten Gerichtsinschriften aus Nimive bieten eine Reihe von räthselhaften Erscheinungen, deren Erklärung die Herausgeber wohl versucht haben, die jedoch principiell, wie mir scheint, anders aufgefasst werden müssen. So ist ihnen zunächst in der öfters wiederkehrenden Phrase מלך מן וי oder מלך מנה (1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. 9.) der Status absolutus מלך statt des zu erwartenden מלכא (wie ארקא) aufgefallen. Die Herausgeber erklären dies als *Assyriasmus* und weisen auf eine Reihe weiterer Entlehnungen aus dem Assyrischen hin. Nun lässt sich allerdings nicht leugnen, dass in vielen Fällen das assyrische Wort in aramäischer Schrift wiedergegeben wird. So kann kein Zweifel sein dass מנה = ist assyrisch. 𐎶 šinibu 2₃ (Nr. 7), מרש = ist assyrisch. parasu 1₂ (Nr. 10), לאמ = limmu Jahr (Nr. 38). Dagegen kann מלך keine assyrische Entlehnung sein, weil dort das gewöhnliche Wort für König sarru ist. Die Annahme, dass der Gebrauch des Status absolutus statt des emphaticus ein Hebraismus sei, ist von vorneherein nicht zulässig, weil nach hebräischen Sprachgesetzen ebensogut המלך zu erwarten wäre, wie nach aramäischen מלכא. Wenn die Herausgeber mit dem Ausdrucke *Assyriasmus* nur sagen wollen, dass מלך dem assyrischen sarru nachgebildet ist, wo die Untersecheidung zwischen Absolutus und Emphaticus nicht ausgedrückt wird, so habe ich gegen diese Auffassung nichts einzuwenden; nöthig scheint sie mir jedoch nicht zu sein.

Anders stellt sich freilich die Behauptung, dass שלשא für aramäisch תלשא (Nr. 3), שקלן für aramäisch תקלן (13. 14.), אשת für aramäisch ארתא (15) dem Assyrischen entlehnt sind. Dagegen sprechen

Nr. 65 בישוש      *Ki-šamaš* ש = babyl. š

Nr. 71 שמכן      *Šum-kin* ש = babyl. š

Demnach kann die Ergänzung [ם] (Nr. 67) nicht richtig sein, weil nach dem babylonischen *Zabiši* זבש erwartet werden müsste.

Man darf daher auch die Inschrift 88 (Mossul) שניסר Sin-sar-ušur als eine assyrische bezeichnen, während Nr. 97 כלזישמש Kul-zir-šamaš gewiss babylonische Provenienz bekundet.

Es kann nach diesem regelmässigen, streng eingehaltenen Lautwechsel nicht angenommen werden, dass bei der Entlehnung der Wörter שלשא, שקלן und אשת dieses Gesetz nicht beobachtet worden ist. Man muss vielmehr zugeben, dass hier aramäische Wörter in anderer Schreibweise vorliegen.¹ Der Laut, welcher im Arabischen durch ش ausgedrückt wird, und welcher, wie ich glaube, schon im Ursemitischen vorhanden war, musste im nordsemitischen Alphabete, wo ein adaequates Zeichen nicht existirt, entweder durch ש oder durch ת wiedergegeben werden. Im Hebräischen griff das ש durch, während das Aramäische in späterer Zeit diesen Laut durch ת umschreibt. Es scheint nun, dass in alter Zeit das ש hierfür verwendet worden ist. Wir dürfen uns hierüber ebensowenig wundern, wie über die Thatsache, dass das ז, wie längst bekannt ist, in diesen Inschriften und in den in Arabien und Aegypten gefundenen für arabisches ز steht, wo die späteren aramäischen Schriften ז haben.

Diese Thatsache gestattet aber durchaus nicht den Schluss zu ziehen, dass in den in Babylon und Assyrien gesprochenen Dialecten die Laute, welche später in der Schrift durch ת und ז wiedergegeben wurden, wirklich š und z gesprochen worden sind. Es ist nur eine

¹ Während des Druckes ist mir der Aufsatz J. HALÉVY's 'Note sur quelques textes araméens du Corpus' (*Revue des Études juives*, tome xxi. p. 224 seq.) zugekommen, wo in Bezug auf die Schreibung ש für ז eine ähnliche Anschauung ausgesprochen wird. So sehr mich die Uebereinstimmung mit dem scharfsinnigen Forscher in der Auffassung der Thatsache freut, so muss ich doch betonen, dass ich mit den aus derselben gezogenen Conclusionen durchaus nicht einverstanden bin. Ich halte nach wie vor die Pluralität der semitischen Laute für älter und ursprünglicher.

Unbeholfenheit der Schrift und der Mangel adaequater Zeichen, die sich in der verschiedenen Wiedergabe der alten Laute offenbaren.

Das ı erhielt sich jedoch länger als das 𐤀, so in den Inschriften von Teimâ, wo das ı durchwegs noch erhalten ist, während schon die Form מִיְהָא auftritt.

An Einzelheiten habe ich wenig zu bemerken. In Nr. 96 (S. 93) halte ich die Gleichstellung von 𐤗𐤗𐤍 mit sab. 𐤗𐤗𐤍 für ganz unmöglich. Die Lesung scheint mir unsicher zu sein. Leider ist die Abbildung so schwach, dass ich trotz mühevoller Untersuchung eine andere Lesung nicht vorzuschlagen wage. Es sei ferner darauf hingewiesen, dass S. 100 zu Nr. 108 noch immer gesagt wird „a 𐤗𐤗𐤍 abscondere, executere, unde etiam contradicere“. In dem aramäischen 𐤗𐤗𐤍 sind, wie ich schon an anderer Stelle nachgewiesen, zwei verschiedene Wurzelgruppen zusammengefallen:

- a) arab. ستر hebr. סתר aram. 𐤗𐤗𐤍 verbergen
- b) arab. شتر (sab.)X<) hebr. שתר (1 Sam. 5, 9) aram. 𐤗𐤗𐤍 zerstören und widersprechen.

Zu 𐤗𐤗𐤍 (S. 111) hätte das, was ich in der *Oesterr. Monatsschrift für den Orient*, 1884, p. 209 gesagt habe, erwähnt werden müssen. Es scheint mir auch jetzt noch, dass dieses 𐤗𐤗𐤍, welches auf der Inschrift von Teimâ vorkommt, wo auch von Palmenbäumen die Rede ist, nicht zu trennen sei von أجم im Verse des Imrulqais XLVIII, 71 (nach der Lesung der Varianten und des Hamdâni 229, 10):

وَيْمًا لَمْ يَتَرَكَ بِهَا جَذْعَ نَحْلَةٍ
وَلَا أَجْمًا إِلَّا مَشِيدًا بِجَنْدَلٍ

Die ältesten Zendalphabete.

Von

J. Kirste.

1. Die Resultate, zu denen LEPSIUS durch Vergleichung einiger Zendalphabete in seinem bekannten Aufsatze (*Abh. d. Berl. Acad.* 1862) gelangt war, sind durch die neuere Forschung nur zum Theile bestätigt worden,¹ und es dürfte daher an der Zeit sein seine Arbeit einer Nachprüfung zu unterwerfen und zu untersuchen, ob die Reconstruction des ursprünglichen Zendalphabetes, welche LEPSIUS auf S. 335 der erwähnten Abhandlung gibt,² Anspruch auf unbedingte Glaubwürdigkeit hat.

LEPSIUS hatte sieben Alphabete zu seiner Verfügung, von denen jedoch die drei letzten einer neueren Redaction angehören, zu der sich auch die von SALEMANN (*Travaux de la troisième session du congrès int. des orient.* Petersburg 1879, tome II) mitgetheilten stellen. Zu den vier ältesten Alphabeten LEPSIUS', die wir der Reihe nach mit L.¹, L.², L.³, L.⁴ bezeichnen wollen, hat SPIEGEL (*Vgl. Gramm. d. alteran. Spr.* 1882, 13) ein fünftes gefügt, von uns als Sp.² angeführt. Diese fünf Alphabete ordnen sämtliche Buchstaben in 27 Gruppen ein, ein Umstand, auf den LEPSIUS (p. 337) selbst aufmerksam macht, wonach es nur um so mehr auffällt, dass er bei der ersten, vorläufigen Reconstruction (p. 315, 316) seinen Alphabeten 1 und 2 nur 26 Gruppen zutheilt.

¹ Vgl. HÜBSCHMANN, *K. Z.* 24, 370

² In der Columne 4 steht in Folge eines Druckfehlers ๐ statt फ़
1**

Zuerst werden, von Gruppe 1–17, die Consonanten aufgezählt, dann folgen von Gr. 18–27 die Vocale. Bezüglich der letzteren scheiden sich die fünf Alphabete in zwei Classen; es gehören näher zusammen L.¹ L.² und Sp.², während L.³ und L.⁴ eine andere Anordnung haben. Vielleicht erklärt sich dies daraus, dass die Vocale erst später zugefügt wurden.

2. Wir beginnen mit den Vocalen und lassen auf L.⁴ gleich Sp.² folgen, da diese beiden Alphabete sich am nächsten stehen.

Gruppe	L. ¹	Sp. ²	L. ²
18	ξ ω	ξ ω	ξ ω
19	ῑ »	ῑ »	ῑ »
20	υ Ϸ	υ Ϸ	υ ξ
21	ε ϣ	ε ϣ	ε ϣ
22	ε ϣ	ε ϣ	ε ϣ
23	ε ϣ	ε ϣ	ε ϣ
24	υ Ϸ ῑ ϣ ξ	υ Ϸ ῑ ϣ ξ	υ Ϸ ῑ ϣ ξ
25	ε ϣ	ε ϣ	ε ϣ
26	ε ϣ	ε ϣ	ε ϣ
27	ε ϣ	ε ϣ	ε ϣ

Bezüglich der Gruppe 18 meint LEPsius (p. 311), es wäre klar, dass das Zeichen ξω in ξ und ω aufzulösen sei. Dagegen spricht jedoch, dass eine Zusammenziehung der Buchstaben ξ und ω gegen den Ductus der Zendschrift ist, während umgekehrt das Auseinanderfallen eines ursprünglichen ξω, woraus sich ξω ergibt, deshalb leicht begreiflich ist, weil der Schreiber für den linken Bestandtheil dieses Buchstabens neu anzusetzen hatte. Lösen wir ξω auf, so bieten uns die Alphabete keinen Fingerzeig, wohin es selbst zu setzen sei, und LEPsius verweist es daher in seiner Reconstructionstabelle an das Ende. Uebrigens geht er schliesslich noch weiter und setzt in Gr. 18 ξω. Dazu bemerke ich, dass ξ auf der Linie ruht, während der Schlussbestandtheil von ξω unter die Linie hinabreicht und deshalb bei flüchtiger Schreibung leicht für ξ genommen werden konnte. Ich bin darnach der Ansicht, dass in Gr. 18 ξω stand.

Aus dem in den Gr. 21, 22, 23, 26, 27 zugefügten ϵ schliesst LEPSIUS (p. 333), dass damit nasalirte Vocale bezeichnet werden sollten. Zieht man jedoch in Betracht, dass die Orthographie ϵ statt 𐬥 in den Handschriften eine ganz gewöhnliche ist (WESTERGAARD, *Zend. Pref.* p. 24, n.; SPIEGEL, *Vgl. Gramm.* 85; BARTHOLOMAE, *Hdb.* §§ 45, 47), so haben wir das Recht, in einem Alphabete, in dem es sich blos um die Buchstaben und nicht um die Aussprache handelt, nur die Schreibung 𐬥 zuzulassen. Ebenso wechselt in den Handschriften häufig ϵ mit 𐬥 (SPIEGEL, *ib.* 93) und es scheint mir daher keinem Zweifel zu unterliegen, dass wir auch in Gr. 22 das ϵ zu tilgen haben. Ziehen wir ferner in Betracht, dass nur im Alphabete L.² die Gruppen 21, 22, 23 (man vgl. die lithographirten Tafeln bei LEPSIUS) so von einander getrennt sind, wie die andern Gruppen, während sie in den andern Alphabeten näher zusammenstehen, gerade so wie Gr. 25, 26, 27, so dürfen wir wohl die Vermuthung wagen, dass das ϵ nach 𐬥 in Gr. 23 erst später der Symmetrie halber zugefügt wurde, nachdem seine Vorgänger diesen Zusatz in Folge der schwankenden Orthographie der Handschriften erhalten hatten. Mit der Tilgung des ϵ entfällt nun auch die Nöthigung mit LEPSIUS dem Avestischen nasalirte \tilde{i} und \tilde{a} zuzuschreiben. Hätte das ϵ einen nasalirten Vocal bezeichnen sollen, so müsste man es auch nach 𐬥 in Gr. 25 erwarten; hier steht es aber aus dem Grunde nicht, weil die Handschriften es nur nach 𐬥 zuzufügen pflegen, ein deutlicher Beweis von der Abhängigkeit unserer Alphabete von den Schreibergewohnheiten der Copisten. Ueberblicken wir jetzt die vorgeschlagenen Aenderungen, so tritt sofort zu Tage, dass in den Gr. 18—23 die langen, in den folgenden die kurzen Vocale aufgeführt werden. Daraus ergibt sich, dass ξ in L.² 20 nicht richtig ist, wie es ja auch in den beiden andern Alphabeten durch den Consonanten 𐬬 ersetzt wird. Es muss für ξ stehen. Ebenso muss in der vorhergehenden Gruppe » gestrichen werden, das wohl nur der Symmetrie halber, da in den anstossenden Gruppen immer zwei Buchstaben stehen, zugesetzt wurde. Es folgt ferner, dass wir in Gr. 21 𐬥 und nicht 𐬥 , die beide aus 𐬥 (m) + 𐬥 (\tilde{a}), resp. 𐬥 (a), entstanden (s. *Verf. WZKM.* II, 241)

und die in den Handschriften beständig verwechselt werden, zu schreiben haben. Vielleicht steht deshalb in L.² 25 das kurze u vor dem u .

In Gr. 24 stehen fünf kurze Vocale, die wir durch Vergleichung der drei Alphabete leicht als u , y , b , v , f bestimmen können. Gr. 25 ist schon besprochen, sie enthielt u . Am meisten sind die beiden letzten Gruppen in Verwirrung gerathen, da sie nur eine Wiederholung von 22, 23 sind, was natürlich nicht richtig sein kann. Von kurzen Vocalen haben wir nur noch zwei u und u unterzubringen und es kann sich daher bloß noch darum handeln, welches von beiden zuerst stand. Den einzigen Anhaltspunkt für ihre Reihenfolge haben wir in dem in L.² 25 zugeschriebenen u , von dem es wahrscheinlicher ist, dass es aus der nächsten Gruppe, als aus der zweitnächsten eingedrungen ist. Schliesslich handelt es sich noch um den Platz für u , der jedoch nicht zweifelhaft sein kann, da wir es in zwei Alphabeten in Gr. 18 finden, die also ursprünglich von $\text{u} = \text{u}$ gebildet wurde, was einerseits zu $\text{f} = \text{u}$ corruptirt, anderseits zu u vereinfacht wurde. Es folge hier die Vergleichung der LEPSIUS'schen und meiner Reconstruction mit L.¹:

Gruppe	L. ¹	LEPSIUS (336)	KIRSTE
18	$\text{f} = \text{u}$	$\text{f} = \text{u}$	$\text{u} = \text{u}$
19	$\text{b} = \text{u}$	$\text{b} = \text{u}$	b
20	u, C	u, C	u, f
21	$\text{u} = \text{u}$	$\text{u} = \text{u}$	u
22	$\text{u} = \text{u}$	$\text{f} = \text{u}$	u
23	$\text{u} = \text{u}$	$\text{b} = \text{u}$	u
24	$\text{u}, \text{b}, \text{v}, \text{f}$	u, b	$\text{u}, \text{b}, \text{v}, \text{f}$
25	u	$\text{u} = \text{u}$	u
26	$\text{u} = \text{u}$	$\text{u} = \text{u}$	u
27	u	u	u

Gegen LEPSIUS spricht meines Erachtens der Umstand, dass er u nicht hat und allzuweit vom Original abweicht.

3. Dieselben Gründe sprechen auch gegen seine Reconstruction der Vocale in den beiden anderen Alphabeten:

Gruppe	L. ³	L. ¹
16	„	𐬶 𐬷
17	𐬵	𐬶 𐬷
18	𐬶 𐬷	𐬶 𐬷
19	𐬶 𐬷	„
20	𐬶 𐬷	𐬶 𐬷
21	𐬶 𐬷	𐬶 𐬷
22	𐬶 𐬷	𐬶 𐬷
23	𐬶 𐬷	𐬶 𐬷
24	𐬶 𐬷	𐬶 𐬷
25	𐬶 𐬷	𐬶 𐬷
26	𐬶 𐬷	𐬶 𐬷
27	𐬶 𐬷	𐬶 𐬷

Aus der Vergleichung mit den besprochenen Alphabeten ergibt sich, dass wir die Vocale in L.¹ um zwei Nummern herabzurücken haben, was einerseits dadurch bestätigt wird, dass die beiden auf diese Weise ausfallenden letzten Gruppen von Consonanten gebildet werden,¹ andererseits dadurch, dass sohin die Gruppen der beiden Alphabete sich besser entsprechen: L.³ 18 = L.¹ 20, L.³ 22 = L.¹ 24 (wobei nur, wie selbstverständlich, 𐬶 in 𐬶 zu ändern ist). L.³ 24 enthält 𐬶, das in L.¹ durch 𐬶 ersetzt ist. Es kann unter den Vocalen aber nur als Platzhalter angesehen werden und da scheint es nicht zweifelhaft, dass es, als auf 𐬶 folgend, den aus den Handschriften beinahe verschwundenen Vocal 𐬶 zu repräsentiren habe. Stand nun 𐬶 mit 𐬶 in einer Gruppe zusammen oder waren diese beiden Vocale in zwei Gruppen vertheilt? Die Antwort darauf gibt der Umstand, dass wenn wir 𐬶 d. h. 𐬶 in dem Alphabet L.¹ auf Grund der Stellung in L.¹ eine eigene Gruppe bilden lassen und in Folge dessen eine zweite Verschiebung um eine Nummer vornehmen, die Gruppen L.³ 19 = L.¹ 22, L.³ 20 = L.¹ 23 in schönster Harmonie sind. Dies gibt uns das Recht, die Gruppe 26 des ursprünglichen

¹ Wenn LEPSITS (328) aus der Anwesenheit von 𐬶 und 𐬶 unter den Vocalen schliesst, dass das Zend vocalische r und l besessen habe, so ist dies eine Annahme, die mit den bekannten Lautgesetzen in directem Widerspruche steht.

Alphabetes als \mathfrak{w} , die Gruppe 27 als \mathfrak{z} zu bestimmen. Was stand nun in Gr. 25? L.³ gibt $\mathfrak{z}\mathfrak{w}$, L.⁴ \mathfrak{z} ; da das letztere nach dem in den andern Alphabeten gefundenen nicht richtig sein kann, so müssen wir uns an die Ordnung, die in L.³ vorliegt, halten. Allerdings stehen die Buchstaben $\mathfrak{z}\mathfrak{w}$ in L.⁴ an der Spitze der Vocale in Gr. 18; dies findet aber seine Erklärung aus der sogleich zu besprechenden Unordnung, die bei den Vocalen \mathfrak{u} und \mathfrak{w} eingetreten ist. Legen wir die oben angenommene erste Verschiebung um zwei Nummern zu Grunde, so erhalten wir L.³ 17 $\mathfrak{u} =$ L.⁴ 19 $\mathfrak{u}\mathfrak{u}$, nehmen wir die zweite Verschiebung um drei Nummern vor: L.⁴ 16 $\mathfrak{u} =$ L.⁴ 19 $\mathfrak{u}\mathfrak{u}$, d. h. in Worte übersetzt: die beiden Buchstaben \mathfrak{u} und \mathfrak{w} bildeten ursprünglich je eine Gruppe und wurden erst später in eine und dieselbe Gruppe zusammengezogen. Durch dieses Zusammenziehen wurde die erste Gruppe 18, die ursprünglich \mathfrak{u} enthielt, frei und die Buchstaben $\mathfrak{z}\mathfrak{w}$, die aus Gruppe 25 verdrängt waren, konnten in die Gruppe 18 gesetzt werden.

Durch diese einfachen Kunstgriffe, durch die wir es vermeiden konnten dem vorliegenden Material auf Grund moderner physiologischer Anschauungen (vgl. LEPSIUS 334) Gewalt anzuthun, ist es uns gelungen neun Gruppen zu bestimmen; die noch übrige zehnte Gruppe ? steht in beiden Alphabeten an der 21. Stelle, woran zu rütteln wir keinen Grund haben. Das einzige, was uns noch übrig bleibt, ist die Buchstaben $\mathfrak{u}\mathfrak{u}$, die, wie wir sehen werden, zu den Consonanten gerechnet wurden, zu streichen. Ich setze hier wieder meine Reconstruction mit einem der Alphabeten und zwar mit L.⁴, das weniger verderbt ist, und mit der LEPSIUS'schen in Parallele:

Gruppe	L. ⁴	LEPSIUS (336)	KIRSTE
18	$\mathfrak{z}\mathfrak{w}$	$\mathfrak{u}\mathfrak{u}$	\mathfrak{u}
19	$\mathfrak{u}\mathfrak{u}$	$\xi\xi$	\mathfrak{w}
20	\mathfrak{z}	\mathfrak{z}	\mathfrak{z}
21	\mathfrak{z}	$\mathfrak{z}\mathfrak{z}$	\mathfrak{z}
22	$\mathfrak{z}\mathfrak{z}$	\mathfrak{z}	$\mathfrak{z}\mathfrak{z}$
23	$\xi\xi$	$\mathfrak{z}\mathfrak{w}$	$\xi\xi$
24	$\mathfrak{z}\mathfrak{z}$	$\mathfrak{z}\mathfrak{z}$	$\mathfrak{z}\mathfrak{z}$

Gruppe	L. ¹	LEPSIUS (336)	KIRSTE
25	𐬀 𐬁	𐬀 𐬁	𐬀 𐬁
26	𐬂 𐬃	𐬂 𐬃	𐬂
27	𐬄	𐬄	𐬄

4. Wir kommen zu den Consonanten und wollen zuerst in einer synoptischen Tabelle das Material vorführen. Das Alphabet Sp.² setzen wir neben das ihm zunächst verwandte L.¹:

Gr	L. ¹	Sp. ²	L. ²	L. ³	L. ⁴
1	𐬀 𐬁 𐬂	𐬀 𐬁 𐬂	𐬀 𐬁 𐬂	𐬀 𐬁 𐬂	𐬂 𐬁 𐬀
2	𐬃 𐬄	𐬃 𐬄	𐬃 𐬄	𐬃 𐬄	𐬃 𐬄
3	𐬅 𐬆	𐬅 𐬆	𐬅 𐬆	𐬅 𐬆	𐬅 𐬆
4	𐬇 𐬈	𐬇 𐬈	𐬇 𐬈 𐬉 𐬊	𐬇 𐬈	𐬇 𐬈
5	𐬋 𐬌 𐬍	𐬋 𐬌 𐬍	𐬋 𐬌 𐬍	𐬋	𐬋
6	𐬎 𐬏	𐬎 𐬏	𐬎 𐬏	𐬎	𐬎
7	𐬐 𐬑 𐬒	𐬐 𐬑 𐬒	𐬐 𐬑 𐬒	𐬐	𐬐
8	𐬓 𐬔	𐬓 𐬔	𐬓 𐬔	𐬓	𐬓
9	𐬕 𐬖 𐬗 𐬘	𐬕 𐬖 𐬗 𐬘	𐬕 𐬖 𐬗 𐬘	𐬕	𐬕
10	𐬙 𐬚	𐬙 𐬚	𐬙 𐬚	𐬙	𐬙
11	𐬛 𐬜	𐬛 𐬜	𐬛 𐬜	𐬛	𐬛
12	𐬝 𐬞	𐬝 𐬞	𐬝 𐬞	𐬝	𐬝
13	𐬟 𐬠	𐬟 𐬠	𐬟 𐬠	𐬟	𐬟
14	𐬡 𐬢	𐬡 𐬢	𐬡 𐬢	𐬡	𐬡
15	𐬣 𐬤	𐬣 𐬤	𐬣 𐬤	𐬣	𐬣
16	𐬥 𐬦 𐬧	𐬥 𐬦 𐬧	𐬥 𐬦 𐬧	𐬥	𐬥
17	𐬨 𐬩	𐬨 𐬩	𐬨 𐬩	𐬨	𐬨

Gleich beim ersten Anblick dieser Tabelle tritt der Umstand zu Tage, dass die drei zuerst angeführten Alphabete nahe zusammenstimmen, dass jedoch auch die beiden letzten, wenn wir, wie wir es bei den Vocalen gethan haben, Verschiebungen annehmen, mit den andern in wenigstens theilweise Uebereinstimmung gebracht werden können. Auch scheint bei L.² und L.³ zuletzt das Bestreben massgebend geworden zu sein, für jede Gruppe nur zwei Zeichen anzunehmen, was jedoch schon durch die gut erhaltene Gruppe 1 widerlegt wird.

Bezeichnen wir der Einfachheit halber das durch die drei ersten Alphabete repräsentirte Uralphabet mit **1**, so stimmt seine Gruppe 10 mit **L.³ 6**, **L.⁴ 7**, Gruppe 11 mit **L.³ 7**, **L.⁴ 8**, Gr. 12 mit **L.³ 9**, **L.⁴ 10** u. s. w.

Gehen wir nun zum Einzelnen über, so herrscht bezüglich der Gr. 1 kein Zweifel, da sie in vier Alphabeten von den drei Zeichen **𐎠 𐎡 𐎢** gebildet wird.

Gruppe 2 enthält **𐎣 𐎣**, wofür, wie schon **LEPSIUS** (310) gesehen hat, **𐎣 𐎣** gesetzt werden muss. Dass diese Gruppe in **L.³** ausgefallen ist, ersieht man daraus, dass das eine Zeichen **𐎣** in die nächste Gruppe versetzt wurde, während dasselbe in **L.⁴** sogar zweimal in Gr. 3 und 17 erscheint. Dadurch wurde eben die oben besprochene Verschiebung herbeigeführt.

Die dritte Gruppe besteht aus drei Buchstaben, da das **𐎤** am Anfange offenbar als Platzhalter zu gelten hat, sonst könnte es in **L.³** und **L.⁴** nicht durch den Consonanten **𐎥**, dessen Werth das **𐎤** bekanntlich im Pehlevi ebenfalls annehmen kann, ersetzt sein. Einer von diesen drei Buchstaben ist sicher, da er in vier Alphabeten erscheint, nämlich **𐎦**. Das beweist uns, dass die andern beiden ebenfalls Nasale waren. Als solche gibt es in der Zendschrift noch **𐎧** und das von **SALEMANX** in seiner Parsenhandschrift (l. c. 507, 512) gefundene **𐎨**. Ueber die Reihenfolge, in der diese drei Buchstaben standen, ist es schwer eine Vermuthung zu äussern. Wahrscheinlich stand **𐎦** in der Mitte, nach Ausweis der drei mittleren Alphabete und **𐎨** an letzter Stelle, da seine Form eher in das in drei Alphabeten am Ende stehende **𐎣** übergehen konnte, als die des **𐎧**. Aus dem in **L.⁴ 17** am Ende stehenden **𐎩** ist nichts zu schliessen, da die Form **𐎩** in diesem Alphabet nicht vorkommt, wie ja überhaupt die Formen **𐎩** und **𐎪** in den Handschriften nicht mehr unterschieden werden. Als wahrscheinlich dürfen wir also die Reihenfolge **𐎧 𐎦 𐎨** ansetzen.

In der vierten Gruppe geben die drei ersten Alphabete übereinstimmend **𐎫 𐎫**. Das Zusammenstehen dieser beiden Buchstaben wird bestätigt durch die Gr. 5 in **LEPSIUS'** fünftem Alphabet, ebenso wie durch dieselbe Gruppe in **SALEMANX'S** Alphabet III. Das **𐎫** nach dem **𐎫** in

L.² zeigt wohl nur die palatale Natur dieses Buchstaben, ebenso wie das *𐬨* nach dem *𐬨* die gutturale des letzteren an.¹ Das schliessende *𐬨* ist entweder ein ganz müssiger Zusatz oder eine Wiederholung der beiden Aussprachezeichen *𐬨* mit Verwandlung des *𐬨* in den Halbvocal.

In Gruppe 5 haben wir ebenfalls ein *𐬨* nach dem *𐬨* in zwei Alphabeten: hier scheint es mir jedoch nur die Pehleviform des folgenden *𐬨* zu repräsentiren. Diese Gruppe des Alphabetes 1 entspricht der Gr. 2 der beiden letzten Alphabeten. Die Anwesenheit der Liquidae in Alphabet 1 lässt sich weder graphisch, noch lautlich rechtfertigen und erklärt sich daraus, dass diese Buchstaben aus ihrer ursprünglichen Gruppe ausfielen und dann irgendwo zugesetzt wurden. Direct bestätigt wird dies durch die Alphabeten L.³ und L.⁴, in denen sie unter die Vocale gerathen sind (L.³ 23, 26, 27; L.⁴ 25). Gruppe 5 bestand also nach diesen Auseinandersetzungen aus *𐬨* *𐬨*, oder, wenn wir die Reihenfolge der beiden letzten Alphabeten, die deswegen mehr Wahrscheinlichkeit hat, weil bei ihnen diese Gruppe nicht durch Zusätze alterirt wurde, acceptiren, aus *𐬨* *𐬨*.

Gr. 6 des Alphabetes 1 findet sich in den zwei letzten Alphabeten gar nicht, sie muss aber schon deshalb richtig sein, weil die in ihr enthaltenen drei Buchstaben in den beiden letzten Alphabeten in ganz verschiedene Gruppen eingefügt sind. *𐬨* fehlt übrigens in L.³ ganz.

Gr. 7 der drei ersten Alphabeten scheint der Gr. 4 der letzten zu entsprechen, wenn wir *𐬨* in *𐬨* verändern und Abfall des schliessenden *𐬨*, das bekanntlich ein seltener Buchstabe ist, annehmen. Das *𐬨* in L.² kann nicht richtig sein, da es in der nächsten Gruppe vorkommt. Vielleicht stand an seiner Stelle *𐬨*, wie in SALEMANN'S Alphabet m, Gr. 10. Die Reihenfolge *𐬨* *𐬨* *𐬨* der beiden ersten Alphabeten findet sich jedoch auch in LERSIUS' fünftem Alphabet Gr. 10 und ich halte sie daher für die richtige.

Gr. 8 der drei ersten Alphabeten entspricht L.¹ 5 und L.¹ 6. Die letzteren zeigen, dass *𐬨* und *𐬨* der ersten Alphabeten ein ungehöriger

¹ Oder ist *𐬨* bloss die Pehleviwiederholung für *𐬨*?

Zusatz ist. Das ı oder ı muss hier Platzhalter für einen obsoleten Buchstaben sein, da wir in SALEMANN's Alphabet II Gr. 11 a , Gr. 12 v , in seinem Alphabet III, Gr. 9 die beiden Zeichen hintereinander finden. Wir haben darnach das Recht, die Gruppe als v a zu bestimmen.

Die Gruppe 9 der drei ersten Alphabete hat in den beiden letzten nichts Entsprechendes. Da wir die n -Laute schon absolvirt haben, so kann hier der n -Strich nur wieder als Platzhalter aufgefasst werden, ferner haben wir bereits das a , wenn es am Anfange steht, in gleicher Verwendung gesehen (Gr. 3). Dieselbe Bedeutung muss jedoch auch das am Schlusse stehende a gehabt haben, da abgesehen davon, dass höchstens das voranstehende u als den vorhergehenden Nasal modificirend angesehen werden kann, im Alphabet L.² zwischen dem Nasal und dem u noch ein a eingeschoben ist. Wir erhalten auf diese Weise die Audeutung, dass in dieser Gruppe ursprünglich vier Buchstaben standen [a. u. u. a] und dies waren, wie man sogleich sieht, die vier Liquiden, von denen wir zwei bereits als Eindringlinge aus Gr. 5 fortweisen mussten. Alle vier finden sich im Alphabet L.³ in den letzten Gruppen, zwei von ihnen in Gr. 25 von L.⁴, während sie im fünften Alphabete LEPSIUS' regelrecht unter den Consonanten stehen (Gr. 7, 15). Ueber ihre Reihenfolge können Zweifel entstehen, doch ist zu beachten, dass in L.³ 23 das aspirirte r , in L.³ 15 das aspirirte l voran steht. Ferner beachte man, dass, wenn wir annehmen, dass die Gruppe mit dem aspirirten r begann, die Hinzufügung dieses r zu dem Hauchlaute v in Gr. 5 wenigstens einen Schein von Berechtigung erhält. Vielleicht hat man sogar deshalb in Gr. 5 der Alphabete Sp.², L.² ein a vor dem v eingefügt, weil die Gruppe v das früher dagestandene y zu repräsentiren hatte und man deshalb noch ein v in der Form a schreiben zu müssen glaubte. Man könnte noch verschiedene Vermuthungen in dieser Richtung aufstellen. Aus dem Vorstehenden dürfte wenigstens die Wahrscheinlichkeit hervorgehen, dass in Gr. 9 die Reihenfolge $\text{y } \text{y} \text{ } \text{v}$ war.

Die nächsten Gruppen verursachen viel weniger Schwierigkeiten. In Gr. 10 bedeutet das a in L.² wieder einen Platzhalter, da wir in

Author's address: Tübingen, Germany

THE

[illegible]

THE

THE

[illegible]

THE

Gruppe	L ¹	LEPSIUS (335)	KIRSTE
1	ع 2 1	ع 2 1	ع 2 1
2	3 3	ق 3 1	3 3
3	د 3 4	د 3 4	د 3 4
4	س 3 5	س 3 5	س 3 5
5	و 3 6	و 3 6	و 3 6
6	ي 3 7	ي 3 7	ي 3 7
7	ه 3 8	ه 3 8	ه 3 8
8	ا 3 9	ا 3 9	ا 3 9
9	آ 3 10	آ 3 10	آ 3 10
10	ب 3 11	ب 3 11	ب 3 11
11	پ 3 12	پ 3 12	پ 3 12
12	ت 3 13	ت 3 13	ت 3 13
13	ث 3 14	ث 3 14	ث 3 14
14	ج 3 15	ج 3 15	ج 3 15
15	ح 3 16	ح 3 16	ح 3 16
16	خ 3 17	خ 3 17	خ 3 17
17	د 3 18	د 3 18	د 3 18

Unsere Aufgabe ist hiermit eigentlich zu Ende, doch dürfte es sich empfehlen zur Festigung des gewonnenen Resultates einen Blick auf die jüngeren Alphabete L.³, ⁶, ⁷, SALEMANN II, III, V zu werfen.

5. Was zunächst die Anordnung der Buchstaben in diesen Alphabeten betrifft, so werden zuerst die im arabischen Alphabet vorkommenden in arabischer Reihenfolge aufgezählt, nur mit dem Unterschiede, dass nach persischer Manier *Waw* vor *He* steht, darauf folgen die nicht arabischen Consonanten und schliesslich die avestischen Vocalzeichen. Wir erhalten somit drei Abtheilungen. Die erste Abtheilung, die mit *g* schliesst, enthält in den Alphabeten L.³, SALEMANN II, III, V 20 Buchstaben. Mit dieser Anordnung kann auch L.⁷ leicht in Uebereinstimmung gebracht werden, wenn wir an 4. Stelle ع und ق, an 6. س und د, für welches letzteres wir nach Ausweis von SALEMANN III, 5 ث zu schreiben haben, und an 7. Stelle و und ي, wofür aller Wahrscheinlichkeit nach ا und آ zu setzen ist, als je eine Gruppe fassen. In L.⁶ dagegen steht *g* an 19. Stelle. Diese

Differenz kommt daher, dass in den zuerst angeführten Alphabeten das *g* nach persischer Manier nach *k* eingefügt wurde. Da dies aber nicht zugleich mit den andern persischen Buchstaben geschehen ist, da ferner in SALEMANN II. trotzdem es 20 Buchstaben bis *y* anführt, das *g* erst nach dem *y* steht, da endlich in SALEMANN V das *g* gegen alle Analogie unmittelbar vor *y* eingefügt ist, so ergibt sich, dass die Anordnung des Alphabets L.⁶ die ursprüngliche war, d. h. *g* begann die zweite Abtheilung und in der ersten standen nur 19 Buchstaben. Danach ist es leicht, die ursprüngliche Anordnung der ersten Abtheilung, wobei wir das best erhaltene Alphabet L.⁵ zu Grunde legen wollen, festzustellen; sie enthielt folgende Buchstaben: 1. *u*, 2. *u*, 3. *u*, 4. *u*, 5. *u*, 6. *u*, 7. *u*, 8. *u*, 9. *u*, 10. *u*, 11. *u*, 12. *u*, 13. *u*, 14. *u*, 15. *u*, 16. *u*, 17. *u*, 18. *u*, 19. *u*.

Damit sind 31 Consonanten absolvirt. Es würden also zu der von uns constatirten Anzahl noch 13 fehlen, die in der zweiten Abtheilung standen. Vorher müssen wir jedoch wissen, wie viel Nummern diese umfasste. In SALEMANN'S Alphabet II ist die Gesamtzahl der Gruppen des Alphabets 43, damit lässt sich auch L.⁶ in Uebereinstimmung bringen, dessen letzte 41. Gruppe aus den Zeichen *u* besteht, wenn wir annehmen, dass hier ursprünglich drei platzhaltende *u* standen, die sehr gut von einem Abschreiber als *um* gelesen und danach in eine Gruppe zusammengefasst werden konnten. Diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, dass die letzten Nummern in SALEMANN II ebenfalls bloss platzhaltende *u*-Striche zeigen. Da nun, wie oben bemerkt, die dritte Abtheilung die Vocale enthält und wir von diesen zwei, nämlich *u* und *e* schon gehabt haben, so müssen wir von 13 rückwärts 14 Nummern zählen, d. h. die dritte Abtheilung begann mit Nummer 30. Diese Berechnung wird durch L.⁵ bestätigt, bei dem ebenfalls die letzten 14 Nummern (von 24—37) die Vocale enthalten. Es ergibt sich also, dass die rein avestischen Consonanten die Gruppen von 20—29 ausgefüllt haben müssen. Am Besten ist diese zweite Abtheilung in den Alphabeten L.⁶ und SALEMANN II erhalten, während sie in L.⁵ und SALEMANN III auf drei Nummern, die die Consonanten *r*, *u*, *u* enthalten, zusammengeschrumpft ist.

Gr. 20 enthält in beiden hier in Betracht kommenden Alphabeten das *g*, für das wir die zwei Zeichen 𐭪 𐭣 einsetzen.

Gr. 21 und 22 sind in Alphabet L.^h von zwei unbekannten Zeichen (s. die lithographirte Tafel bei LEPSIUS) ausgefüllt, die von einem Copisten als *z* resp. *o* erklärt wurden, was unmöglich ist, da diese Buchstaben schon in der ersten Abtheilung stehen. Dass in dem ersten Zeichen ein *n*-Laut steckt, wird durch das ihm ähnliche Zeichen in Gr. 17 von SALEMANN'S Alphabet n bewiesen, wo es auf das *m* folgt. Erinnern wir uns nun, dass in den zuerst von uns behandelten Alphabeten auf das *g* die *n*-Laute folgten und zwar zuerst 𐭪 𐭫, dann als gesonderte Gruppe 𐭪 𐭫 𐭬, vergleichen wir ferner die Gruppe 33 von LEPSIUS' Alphabet 𐭪 𐭫 𐭬, so dürfen wir wohl die Vermuthung wagen, dass hier in Gr. 21 𐭪 𐭫 in Gr. 22 𐭪 𐭫 ursprünglich gestanden haben. 𐭪 ist in der ersten Abtheilung vorgekommen und die Form 𐭪 konnte um so leichter verloren gehen, als die Handschriften gewöhnlich der einen Form, 𐭪 oder 𐭫, mit Ausschluss der andern, den Vorzug zu geben pflegen.

Gr. 23 in L.^h = Gr. 22 in SALEMANN n enthält 𐭪. L.^h 24 gibt 𐭪. Wir haben nichts zu ändern; ebenso wenig an der nächsten Gruppe, die übereinstimmend als 𐭪 gegeben wird.

Darauf folgt in beiden Alphabeten 𐭪, was nicht richtig sein kann, da es schon in der ersten Abtheilung steht. Lassen wir diese Nummer daher vorläufig bei Seite. Darauf folgt in L.^h 27 wieder 𐭪, diesmal durch 𐭪 erklärt. Es ist selbstverständlich dafür 𐭪 einzusetzen.

Den Schluss machen die zwei Zeichen 𐭪 und 𐭪. Dass dies die ursprüngliche Reihenfolge war, kann man wenigstens vermuthen, da einerseits in L.^h 28 deutlich 𐭪 steht, andererseits in SALEMANN n, 29 𐭪, erklärt durch 𐭪 𐭪, worin vielleicht eine Andeutung der palatalen Natur des 𐭪 steckt. Der einzige Buchstabe, der uns also für die Nummer 26 übrig bleibt, ist 𐭪. Dieser Buchstabe steht in der That in L.^h 36 vor dem 𐭪, das wir als nächste Nummer restituirt haben. Wie konnte aber daraus *f* werden? Die Antwort gibt das Wort *av. takmā urupa*, das im Parsi *takmāraf*, in den Desātir *takmārad* lautet (s. JESS, *Wtb.*, *urupa*) und das MÖRDTMAX auf einer Gemme

gefunden hat (*ZDMG.* xviii, Nr. 10). Das schliessende *f* der Parsi-form *طهورف* wurde später zu dem englischen *th* in *طهورث* und vielleicht soll das auf der Gemme unter dem schliessenden *p* (*f*) stehende *t* diese Aussprache andeuten. Dieser Wechsel zeigt uns, wie so in den Alphabeten L.⁶ 26 und SALEMANN n. 24 ف und د an Stelle des im Alphabet L.⁵ 36 sich findenden und in Folge unserer Reconstruction an dieser Stelle geforderten ت eintreten konnten.

Die zweite Abtheilung erhält nach diesen Auseinandersetzungen folgende Gestalt: 20. و, 21. ا, 22. ا, 23. ر, 24. ع, 25. ه, 26. ح, 27. و, 28. م, 29. ن.

Was schliesslich die dritte Abtheilung anbelangt, so wissen wir, welche Buchstaben dort zu finden sein müssen, nämlich alle Vocale mit Ausnahme des *a* und des *e*. Ueber die Reihenfolge jedoch, in der sie aufgezählt waren, kann man bei dem desolaten Zustande der Alphabet L.⁶ und SALEMANN n nur Vermuthungen äussern. Als erster Buchstabe in Gr. 30 stand wohl و, da in L.⁶ an dieser Stelle ein langer horizontaler Strich steht —, über dessen Werth als *a* ich meinen Aufsatz *Zur Pehlevipaläographie* zu vergleichen bitte. Darauf dürfte *a* gefolgt sein, wofür in L.⁶ ع, d. h. *ya*, in L.⁵ 25 das damit graphisch verwandte ح eintrat. Bezüglich der Reihenfolge der anderen ist es wohl am gerathensten sich an das Alphabet L.⁵ zu halten und danach dieselbe als 30. و, 31. ا, 32. ب, 33. د, 34. ت, 35. ث, 36. ج, 37. ح, 38. م, 39. ن, 40. و, 41. ر, 42. ع, 43. ه zu bestimmen. Ich halte es für unnöthig einzelne Coincidenzen zur Stütze dieser Reihenfolge anzuführen.

So haben wir denn gesehen, dass es auf Grund der durch die Vergleichung der ältesten Alphabeten gewonnenen Ergebnisse möglich ist, auch die neueren Alphabeten, die erst nach der Occupation Persiens durch die Araber entstanden sein können, in ziemlich sicherer Weise zu restauriren und dies dürfte wohl als Bestätigung der Richtigkeit unserer Reconstruction der alten Alphabeten L.¹, ², ³, ⁴ und Sp.² in die Wagschale gelegt werden können. Ob jedes der 60 Zeichen einen bestimmten Laut zu repräsentiren hatte oder einige von ihnen bloß graphische Varianten sind, und ob besonders die von uns

erschlossenen Buchstaben *y* *z* einen bestimmten Platz im Lautsystem des Avestischen beanspruchen dürfen, soll weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben.

Zur besseren Uebersicht führe ich das von mir reconstruirte Zendalphabet in möglichstem Anschlusse an das indische auf:

1	𐬀	13	𐬌	25	𐬔	37	𐬖	49	𐬘
2	𐬁	14	𐬍	26	𐬕	38	𐬗	50	𐬙
3	𐬂	15	𐬎	27	𐬖	39	𐬘	51	𐬚
4	𐬃	16	𐬏	28	𐬗	40	𐬙	52	𐬛
5	𐬄	17	𐬐	29	𐬘	41	𐬚	53	𐬜
6	𐬅	18	𐬑	30	𐬙	42	𐬛	54	𐬞
7	𐬆	19	𐬒	31	𐬛	43	𐬞	55	𐬟
8	𐬇	20	𐬓	32	𐬞	44	𐬟	56	𐬠
9	𐬈	21	𐬔	33	𐬟	45	𐬠	57	𐬡
10	𐬉	22	𐬕	34	𐬠	46	𐬡	58	𐬢
11	𐬊	23	𐬖	35	𐬡	47	𐬢	59	𐬣
12	𐬋	24	𐬗	36	𐬢	48	𐬣	60	𐬤

The Age of Viśākhadatta.

By

K. H. Dhruva, B. B.

Vice Principal Framing College, Ahmadabad.

In his paper on Viśākhadatta (*ante vol. II, p. 212*) Professor JACOB lays it down at the close with a feeling of satisfaction that the author of the *Mudrārākshasa* lived in the latter half of the ninth century, and that he composed his play in the year A. D. 860. The date deduced by the learned scholar rests on the assumption that Viśākhadatta fashioned the opening stanza of his work on the model of Ratnākara's *Pañchāśikā*, and on the identification of king Avantivarman, named in the closing stanza with the renowned Vaishṇava, king of Kashmir. The proofs adduced in support of these assertions appear to me far from being conclusive or convincing. I propose to show in this paper that Viśākhadatta is much older than Ratnākara and that he very probably lived before the close of the seventh century.

The age of Ratnākara is fixed with tolerable certainty, and this is about the first half of the ninth century A. D. He has left two works viz. the *Vakrokti-Pañchāśikā* and the *Haravijaya*. The former admits of comparison with the opening stanza of the *Mudrārākshasa*. *Vakrokti* is the figure of speech which runs through the latter. The same figure enlivens and adorns the *Pañchāśikā* which is on that account significantly called *Vakrokti-Pañchāśikā*. The interlocutors of the dialogues are the same, and the pleasant contention is carried out almost on the same lines, being marked by

puns and equivoques on similar themes. In certain pieces even the themes are identical. But, if we examine the compositions of the two poets closely, Ratnākara's Pañchāsikā appears to lack the natural grace and the playful simplicity of Viśākhadatta's benedictory stanza. Its quibbles and repartees are all verbal. They display the author's ingenuity and erudition more than real poetical excellence. In most of the instances the theme is constantly changing and the several speeches which compose a verse are artificially held together by a continual double meaning, effected by tortuous constructions and laboured wordplay. In the introductory stanza of the prologue of the Mudrārākshasa the jealous questions of Gauri, graced with modesty and decorum, and the evasive answers of Śiva, witty and good-humoured, are expressed with an ease and elegance which lend a charm to the poem and render the characters of the interlocutors agreeable and interesting.¹ In the verses of the Pañchāsikā Śiva and his divine consort appear as inveterate punsters, indulging in forced equivocations and quaint conceits. I shall quote but one instance to enable the reader to judge for himself of the correctness of my remarks. Treating of the same theme as the first verse of the play, it brings out the peculiarities of the Pañchāsikā more prominently than any other.

नो शक्तास्मि पतत्रिमार्गमधुना मूर्धानमेतं तव
 द्रष्टुं न वै पतत्रिणां प्रियतमे मार्गोऽस्ति मूर्धा क्वचित् ।
 नन्वतेद्विगलमुरापगमिह द्वेष्मि प्रिये नो सुरा-
 नदस्मिन्गलतीति वक्रमुदितं देव्या विभोः पातु वः ॥

"May the crafty answers of Śiva to Gauri, (*given below*.) protect you: (*Gauri* —) Now I cannot bear to see this head from which Gaṅgā falls, (*patat-trimārga*). (*Śiva* —) Nowhere, my love, is (*my*) head (*patattri-mārga*) the path of birds, (*Gauri* —) Forsooth I dislike

¹ The commentator Dhundhirāja observes that the crafty answers of Śiva are intended to foreshadow the crafty policy, (शास्त्रनीति) of Chāṇakya, the Machiavel of the play. Hence the Vakrokti of Viśākhadatta is not a mere feat of ingenuity.

this (head) from which flows the river of the gods (*surāpagā*). (*Śiva* —) No river of wine (*sūrāpagā*) flows here."

Compare with this the beautiful *Nāndī* of the *Mudrārākshasa*:

धन्या केयं स्थिता ते शिरसि शशिकला किं नु नामैतदस्या
नामैवास्यास्तद्वैत्परिचितमपि ते विस्मृतं कस्य हेतोः ।
नारीं पृच्छामि नेन्दुं कथयतु विजया न प्रमाणं यदीन्दु-
दैव्या निहोतुमिच्छोरिति सुरसरितं शायमव्याद्विभोर्वः ॥

"May the craft of *Śiva*, desirous of concealing *Gaṅgā* from *Gaurī* (as shown below), protect you: (*Gaurī* —) Who is this, so fortunate, whom you carry on your head? (*Śiva* —) The crescent-moon. (*Gaurī* —) Is that the name of her? (*Śiva* —) Indeed, that is her name; you know it and yet, how now, you forget it? (*Gaurī* —) I ask not about the moon but about the woman. (*Śiva* —) Let *Vijayā* speak, if the moon does not satisfy you."

The decidedly artificial tone of the *Pañchāsikā*, as shown by the contrasted specimens, may be taken to indicate the posteriority of *Ratnākara* to *Viśākhadatta*.

We now turn to the other work of the Kashmirian poet. The *Haravijaya* is a huge *Mahākāvya* celebrating in fifty cantos the victory of *Śiva* over the demon *Andhaka*. The poem opens with a description of *Jyotishmati*, the City of Moonlight, on the mountain *Mandara* of Purāṇic fame. There the god *Śiva* and his mountain-born consort lived in ease. In their love for sport they sometimes amused themselves with the *Tāṇḍava* dance and at others indulged in the throw of the dice. The poet disposes of gambling in one verse at the close of the second canto, the main portion of it being devoted to the description of the frantic dance.

Here occur two stanzas that bear a striking resemblance to the second benedictory stanza of *Viśākhadatta*, which runs as follows:

पादस्याविर्भवन्तीमवर्तन्तिमवने रक्तः खैरपतिः
संकोचैर्नैव दोष्णां मुञ्जरभिनयतः सर्पलोकातिगानाम् ।
दृष्टिं लब्धेषु नोग्रां ज्वलनकणमुचं वध्नतो दाहभीति-
रित्याधारानुरोधात् त्रिपुरविजयिनः पातु वो दुःखनृत्तम् ॥

"May the dance of the Conqueror of Tripura, awkwardly performed in consideration of the environments, protect you! — (*of the Conqueror of Tripura*), who stays the phenomenon of the sinking of the earth by light steps, who represents the pantomimic action with the contraction of his arms outreaching the confines of the universe, and who bends his fire-mitting glance gently for fear of a conflagration."

In the Haravijaya. II, 55—56 we have the following analogous description:

दोर्दण्डखण्डवलनान्यतिसंकटत्व-
 मुत्प्रेक्ष्य नो विदधिरे ककुभां पुरस्तात् ।
 विन्यस्तमन्दचरणं परिचक्रमे च
 भूमण्डलं विदलतीति दयानुबन्धात् ॥ ५५ ॥
 ब्रह्माण्डकर्परपरिस्फुटनाभिसंधे-
 रूर्ध्वं व्यरच्यत तथा न च दण्डपादः ।
 इत्थं न शीतकिरणाभरणस्य नृत्त-
 माधारदुर्बलतया सविलासमासीत् ॥ ५६ ॥

"Owing to the narrowness of space he did not, in the first place, throw about his pole-like arms: then, again feeling that the earth gave way, he moved with a light step compassionately, and perceiving that the crown of the shell of the universe would break, he did not project his pole-like leg. Thus the dance of the moon-crowned God was, not happy on account of the environments being fragile."

In the two extracts before us, for each line of the former (except the third), we have two of the latter resembling closely in thought and word. The first two lines of the latter are similar to the second line of the former: but what is expressed affirmatively here, is there turned into a negative statement. The third and fourth lines of the second extract exactly correspond to the first line of the first. Thus the stanza of Ratnākara is but a paraphrase of the first half of the corresponding verse of Viśākha-datta with the order of thought reversed. The last two lines of the extract from the Haravijaya look like a distant, but distinct echo of the last line of the quotation from the Mudrārākṣasa. The fifth and sixth lines of the

second extract appear to be an expansion of the idea of the first two lines of the same.

The description of the frantic dance of Śiva, embodied in the stanzas of Ratnākara, appears to be wanting in the fullness of grandeur, and the charm of lifelike reality, which distinguish the corresponding stanza of Viśākhadatta. Moreover, the stanzas of Ratnākara occur at the end of the description of the Tāṇḍava dance, and apparently stand apart from the stanzas that precede, ill according with them in sum and substance. Thus the details of actions, such as *aṅgulivartana*, *hastarechaka*, and *ṛittahasta* are directly opposed to the statement of the first two lines of the extract from the Haravijaya given above; the movement *padarechaka* of Har. n. 53 coupled with the description of the rising of the god from his seat to join the dancing band (*ibidem* n. 23) militates with the statement of the next two lines; and the upward projection of the leg (*danḍapāda*) alluded to in the 43rd and 49th stanzas go against the assertion of the other two lines. Even the last two lines are literally contradicted by the first half of the 62nd stanza. This apparent inconsistency and incoherence may be accounted for by the supposition that the ideas so happily and beautifully expressed by Viśākhadatta were too tempting for Ratnākara; that he therefore reproduced them partially in the stanzas given above without taking care to suit them to the stanzas properly his own.

The gigantic epic furnishes another instance pointing in the same direction. It is the incident of the untying of the knot of hair on the head in anger, referred to in the verse 37 of canto xv. It has no special significance or importance there. The allusion is merely incidental. Like the knitting of the brow described *ibidem* verse 45 the action is meant to express the wrath of Śiva and to warrant implicitly the destruction of the demon Andhaka. If one were to omit the stanza, it would not be missed. On the other hand the verses breathing defiance to the enemy of the gods and his comrades, which precede and follow the stanza in question, would read more smoothly without it than they do with it. It is thus so to say

extraneous to some extent. But in the *Mudrārākshasa* the incident of the untying of the knot of hair so effectually enters into the composition of the play that it becomes an inseparable element of it. From where the play begins (and even anterior to that) to where it ends so happily, it is ever prominent. It strikes the keynote of the destruction of the Nandas, and forms an important episode in the figured description between Châṇakya and Chandragupta. Here it is described not as a mere outward expression of rage but as an *ensuant* (अनुभाव) of a solemn vow to destroy an enemy. At the close of the play it forms the song of jubilee of the union of Chandragupta and Rākshasa. The incident thus becomes characteristic of the *Mudrārākshasa*. References to this particular ensuant are very rare in Sanskrit literature. Under the circumstances Ratnākara may be supposed to have taken the hint from Viśākhadatta.

To these indications of Viśākhadatta's early date may be added collateral proofs obtained from other sources. In the prelude of the fourth act of the *Anargharāghava*, Mālyavat the minister of Rāvaṇa on learning from Śūrpaṇakhā the news of the nuptials of Rāma and Sītā exclaims in bitter anger:

अहो दुरात्मनः त्रचयब्राह्मणस्य कुशिकजन्मनो दुर्नाटकम् ।

यज्ञोपस्रवशान्तये परिणतो राजा सुतं याचित-
स्त्वं चानीय विनीय चायुधविधां ते जघ्निरे राक्षसाः ।
त्रैयत्नं विदलय्य कार्मुकमथ स्त्रीकार्यं सीतामितो
नो विद्मः कुहनाविटेन बटुना किं तेन कारिष्यते ॥

The character of Viśvāmitra here depicted contrasts strangely with the character of Châṇakya in the *Mudrārākshasa*. This may perhaps be unintentional or fortuitous. But there is another point which is not capable of such an explanation. For Viśākhadatta, too, compares the action of a person for the accomplishment of an object with the action of a play. *M. R. vi. interlude*: ता किंनिमित्तं कुक्किनाडअस्म विअ अस्मं मुहे अस्मं णिड्डहणे. The figure in both instances is taken from the stage. But the sentences brevity of Viśākhadatta favours the supposition of his priority to Muzūri. The comparison

referred to is a favourite one of Viśākhadatta. In the fourth act of his play a good minister, intent on the successful issue of his schemes, is compared to a good playwright anxious to bring his play to a happy end. This forms an agreeable counterpart and complement of the illustration of a bad playwright. Mūrāri, as is well known, preceded Ratnākara who indirectly refers to him. Har. Vij. xxxviii, 67. He was however posterior to Bhavabhūti; for as has been pointed out by Mr. Borooh, his play abounds in imitations of Bhavabhūti's thoughts and expression.

In the seventh act of the Mudrārakshasa occurs the parable of the deer:

मोक्षतूष्ण आमिसाद् मरणभयं तिण्णहिं जीञ्जन्तम् ।
वाहाण मुद्हरिणं हन्तुं को णाम णिञ्जन्थो ॥

The same parable is found in a perfected form in the following stanza:

वसन्त्यख्येषु चरन्ति दूर्वा पिबन्ति तोयान्यपरिग्रहाणि ।
तथापि वध्या हरिणा नराणां को लोकमाराधयितुं समर्थः ॥

Śārṅgadhara in his anthology ascribes this to Muktāpīḍa. If we be not mistaken in assuming the Prakrit stanza to be the original, Muktāpīḍa must be subsequent to Viśākhadatta. Muktāpīḍa alias Lalitāditya was a king of Kashmir who ruled from A. D. 695 to A. D. 732 (vide Kāhapa's Rāj. Tar.).¹ He was the vanquisher of the poet-king Yaśovarman of Kanauj, the patron of Bhavabhūti and Vākpatirāja. Viśākhadatta should accordingly be placed earlier than the beginning of the eighth century A. D.

The antiquity of the play is further indicated by an allusion to its incidents in the third book of the Pañchatantra. The passage under reference runs in Dr BIEHLER's text as follows:

कूटलेख्यैर्धनोत्सर्गैर्दूषयेच्छत्रुपक्षजम् ।
प्रधानपुरुषं यद्वहिष्णुगुप्तेन राक्षसः ॥²

¹ The correct date is A. D. 726—753 [G. B].

² The last words should in my opinion be altered to विष्णुगुप्तस्तु राक्षसम् ।

Here not only the two principal characters of the play, but the forged document produced in the fifth act and the alleged present of valuables mentioned therein are also referred¹ to.

The last but not the least important link in the chain of evidence is the name of king Avantivarman which occurs in the closing benediction.

The reading चन्द्रगुप्तः, accepted by Mr. Telang and the commentators Tārānātha and Dhundhirāja, in place of अवन्तिवर्मा is certainly a mislection. The closing stanza does not belong to the plot proper of the play which actually terminates in the branch named काव्यसंहार or the completive articulation. The author distinctly calls it भरतवाक्य i. e. a speech assigned to the players in their individual and not their representative character. Like the prologue and epilogue of the western drama the Prastāvanā and the Bharatavākya of the Sanskrit drama are extraneous accessories to the play proper. Accordingly the concluding stanza of a play conveys a blessing usually to the people generally, more rarely to the patron of the poet or to the players as in the instance before us, in the Vasumatipariṇaya of Jagannātha, and the Chaṇḍakauśika of Ārya-Kshemīśvara. It is thus manifest that the poet read अवन्तिवर्मा. But the general reader having no idea who Avantivarman was, the name of the hero of the play itself was substituted in its place.

Now the question for us is who this Avantivarman was.² It has been shown above that Viśākhadatta is in all probability older than Ratnākara.

The latter was a contemporary of king Avantivarman of Kashmir. Consequently any allusion to the Kashmirian king is out of place here. Moreover it may be noted that in the times of the Kashmirian Avantivarman the Hūnas had disappeared from the scene, and a new race of invaders had begun their career of conquest. The kingdom

¹ A similar reference to the plot of the play is found in the introduction of the Chaṇḍakauśika. But the date of the play has not been ascertained.

² Vide Professor Jacobi's paper of *ante* vol. II. p. 212

of Sindh fell before the sword of these Islamites. Had the poet lived in those times he would not have numbered the king of Sindh among the powerful allies of Rākshasa. Again if the poet's patron had been a king of Kashmir, the glowing ardour of oriental loyalty and gratitude would not have permitted him to represent his royal patron as the partisan of a losing cause, to call him a Mleechhha, and to subject him to a cruel death. For these reasons I coincide with Mr. Telang who thinks that the allusion refers to the Maukhara king Avantivarman, father of Grahavarman, who married the sister of Harshavardhana or Śrī-Harsha. The learned scholar, in the introduction to his valuable edition of the *Mudrārākshasa* deduces the same conclusion also on other grounds. Assuming the geography of the play to be based on the state of things which existed at the time when it was composed, he argues on the data furnished by it that the author flourished before the destruction of Pāṭaliputra which according to the Chinese accounts took place in A. D. 756. He further urges that the complimentary language in which Buddhism is referred to in the play leads to the inference that it was composed before the close of the seventh century.

The play connects the name of Avantivarman with the total discomfiture of the Mleechhas. Here the word Mleechhha is not a mere term of abuse but signifies distinction of race. It would be an anachronism to understand the Turushkas by the term. The Mleechhas should therefore be identified with the Hūṇas whose incursions occurred in the fifth and sixth centuries. They are twice referred to in the play by name. In the *Harsha-charita* Prabhākaravardhana is spoken of as having made himself a lion to the Hūṇas who were like so many deer (हृणहरिणैस्सरी). In his old age he is said to have sent his eldest son Rājyavardhana on an expedition against them. Thus the Hūṇas appear to have been giving much trouble at that time. If then, the Mleechhas of the last stanza are the Hūṇas, king Avantivarman is in all probability the Maukhara prince whom we find mentioned in the *Harsha-charita*. He was a neighbour and contemporary of Prabhākaravardhana, and may have joined the latter in

the wars against their common enemies the Hūpas. We know no other king of the name who flourished about that time. The Maukharas professed Śaivism: so Avantivarman was probably a Śaiva.

The conclusion arrived at accords with references in the play. In the times of Avantivarman and his powerful contemporary Prabhākaravardhana, Kulūta and Sindh were flourishing states (vide Bāṇa's Kādambarī and Harsha-charita). From Kalhapa's Rājatarāṅgiṇī we learn that Kashmir too was a powerful state at the time. The Yamapaṭika appearing in the first act of the Mudrārākshasa is also mentioned in the fourth chapter of the Harsha-charita.

Very scanty is our information about the poet besides this. In the introduction of the play he declares that his father Prithu bore the title of Mahārāja, and that his grandfather Vateśvaradatta was a Śāmanṭa presumably of an ancestor of Avantivarman. The family of the poet thus enjoyed power and distinction under the Maukhara princes of the family of the Avantivarman. The poet too seems to have been a distinguished chieftain of the king. The name Viśākhadeva found in some of the manuscripts, with its honorific affix bespeaks his rank. The Śukra-Nīti gives the terms Śāmanṭa and Mahārāja a political signification.¹ Whether that was their import or not, the terms were current in the Gangetic Provinces in those days. In the grant of Śrī-Harsha of Sthāpviśvara discovered by Dr A. FÜHRER, the Mahā-pramātri Skandagupta who was the officer entrusted with the exe-

लक्ष्मणमित्रो भागो राजतो यस्य जायते ।

वत्सरे वत्सरे नित्यं प्रजानामविपीडनैः ॥

सामन्तः स नृपः प्रोक्तो यावल्लक्षत्रयावधि ।

.....

पञ्चाशल्लक्षपर्यन्तो महाराजः प्रकीर्तितः ॥

सामन्तादिसमा ये तु भृत्या अधिकृता भुवि ।

ते सामन्तादिसंज्ञाः स्यू राजभागहराः क्रमात् ॥

cution of the grant, is called a Mahāsāmanta and Mahârāja, and Îśvaragupta, the great keeper of records at whose command the document was written is styled a Sāmanta and Mahârāja.

Thus then, as the result of the enquiry, we come to the conclusion that Viśākhadatta is older than Ratnākara and that the age of the Mantkhara king Avantivarman is very probably the age of the poet.

Fazar Pharpetshi und Koriun.

Von

Friedrich Müller.

Als Quelle der Berichte über die Erfindung der armenischen Schrift durch Mesrop wird von Fazar Pharpetshi der Schüler Mesrop's, Koriun angegeben; vgl. Fazar's Geschichtswerk (Venetianer Ausg. vom Jahre 1793) S. 25: *Եւ զայս թէ կամիցի սբ զիտել հաւաստեալ 'ի պատմութենէ գրոց ասն ցանկալի Կորեան աշակերտի նորին երանելոյն Սաշ-թացի կարգացեալ անշէկացի . . . Ուստի եւ մեր բազում անգամ կարգալով անշէկացեալ հաւաստեալ.*

Von dem Werke Koriun's: *Պատմութիւն վարաց երանելւոյ սուրբ վարդապետին Սարգիսոյ* existiren zwei verschiedene Recensionen, von denen die eine im Jahre 1833 zusammen mit den Schriften von Mambr̄ und Dawith anhayth in Venedig erschienen ist; die zweite findet sich in den *Ստիկք հայկականք* als Band 10 (Venedig 1854) abgedruckt.

Es entsteht nun die Frage, welche von den beiden Recensionen meint Fazar von Pharpi, — welche war seine Quelle bei Abfassung des Abschnittes, welcher über die Erfindung der armenischen Schrift durch Mesrop handelt?

Vergleicht man beide Schriften gerade in Betreff des wichtigsten Punktes miteinander, nämlich der Darlegung jenes Momentes, wo Mesrop der göttliche Gedanke der Erfindung erleuchtete, so finden wir in der Ausgabe von 1833 nichts, was auf eine Entlehnung durch Fazar Pharpetshi hinweisen würde. Dagegen erscheint von der Ausgabe vom Jahre 1854 eine Stelle bei Fazar wörtlich wieder. Es ist dies die

berühmte Stelle: Fazar S. 28 = Koriun S. 10: *Եւ տեսանէ* (Koriun = *տեսանէր*) *ու 'ի քան երազ Եւ ոչ յարթութեան տեսիլ, այլ 'ի սրախ գործարանի երեւութացեալ հագւոյն* (Koriun noch *աշաց*) *թաթ ձեռին աջայ, գրելով 'ի վերայ վիմի. զի սրպէս 'ի ձեան վերջք զծին սնէր քարն. Եւ ոչ միայն երեւութացաւ, այլ Եւ հանդամանք ամենայնիցն սրպէս յաման ինչ* (Koriun = *յամանի*) *'ի միտս նորա հաւաքեցաւ. եւ յարուցեալ յաղօթիցն ետեսցծ գնշանադիրս մեր հանդերձ Հրափանտաի* (Koriun noch = *աշակերտիւ Նշպիտանաւ, որ 'ի Սամս էր միայնակեաց*). *կերպածեւեալ զգիրն առ ձեան պատրաստ Սեբափայ* (Koriun = *բոտ հրամանի Սեբափայ վարդապետին եւ Էրանեււոյ*), *փոխառելով զհայերէն աթուրթայն բոտ անսայթաքութեան սիպրայիցն 'ի հլլկնացոյն* (Koriun = *փոխադրելով բոտ հայերէն բոտ անսայթաքութեան սիպրայից հլլկնացոյց*).

Diese Stelle, welche beiden Schriftstellern, nämlich Fazar von Pharpi und Koriun gemeinsam ist, findet sich aber auch bei Moses Chorenatshi in, *ԺԲ* wieder und wenn man dasjenige, was bei Fazar dieser Stelle vorangeht mit demselben bei Moses vergleicht, so findet man, dass Fazar die Stelle von *տեղեկացեալ գիտային ոչ լինել բառկան պիտ նշանադրօք սայթ հսկովել զհեղեղայ բառից հայկականաց . . .* an bis *բոտ անսայթաքութեան սիպրայիցն 'ի հլլկնացոյն* ganz wörtlich aus dem Geschichtswerke des Moses Chorenatshi (Ende von *Ժա* und *ԺԲ*) abgeschrieben hat. ohne auch nur mit einer Silbe seine Quelle zu erwähnen. Ueber diese Thatsache dürfen wir uns nicht wundern, nachdem Professor G. Chalathean in seiner ausgezeichneten Monographie *Պատմութեան և գրական քննութիւն*, Moskau 1883. evident nachgewiesen hat, dass Fazar die Werke von Moses Chorenatshi und Erişse vor sich hatte und sie für sein Geschichtswerk reichlich verworthe, ohne auf dieselben auch nur mit einem Worte hinzuweisen.

Aus dem obigen Vergleich der beiden Stellen geht nun klar hervor, dass die Stelle über die Erfindung der Schrift nicht aus dem Koriun vom Jahre 1854 stammt. Ja, ich behaupte sogar, dass Fazar diesen Koriun gar nicht vor sich gehabt hat, sondern dass es jener Koriun war, der im Jahre 1833 erschienen ist. Dies geht daraus hervor, dass Fazar in seinem Werke den Erfinder der armenischen

Schrift **Մաթոյ** nennt und nicht **Մարութ**, eonform dem Korjun vom Jahre 1833,¹ während der Korjun vom Jahre 1854 nur von **Մարութ** spricht. Dagegen wird in der aus Moses Chorenatshi abgeschriebenen Stelle der Erfinder der Schrift übereinstimmend mit der Quelle **Մարութ** genannt. Fazar hat sich also, ohne es zu beabsichtigen, selbst verrathen. — Ein anderer Umstand, der darauf hinweist, dass Fazar Pharpetshi den Korjun vom Jahre 1833 und nicht jenen vom Jahre 1854 in Händen gehabt hat, liegt in den Angaben betreffs des Todestages Mesrop's. Fazar sagt nämlich, Mesrop sei sechs Monate nach dem Tode des Patriarchen Sahak gestorben am 13. Tage des Monats Mehekkan (S. 64 der Ausgabe von 1793) in Uebereinstimmung mit dem Korjun vom Jahre 1833 (S. 26). Dagegen setzt der Korjun vom Jahre 1854 (S. 31) den 17. Tag desselben Monats als den Todestag Mesrop's an, ein Beweis dafür, dass Fazar diese Schrift nicht vor sich gehabt haben kann.

Wie sich die beiden Recensionen des Korjun zu einander verhalten, dies ist eine Frage für sich, auf die wir hier nicht eingehen können. — Dagegen möchte ich in Betreff der beiden Namen **Մաթոյ** oder **Մաւոյ** und **Մարութ** oder **Մարութի**, **Մարոպ** bemerken, dass es nicht ganz klar ist, welcher der beiden Namen als Eigennamen und welcher als Beiname zu gelten hat. Während man sonst allgemein **Մարոպ** als den Eigennamen und **Մաթոյ** als den Beinamen ansieht, sagt Stepannos Simetshi (պատմութիւն տանն սիսական, hg. von Emin, Moskau 1861, 47, S. 37) das Gegentheil aus: *յոյցից եւ զերկին լուսարութիւն այր աշտարհի 'ի ձեռն սորբ եւ յոյներանեան տան Մաւոյի Մարոպ կոչեցերը*.

¹ Trotzdem es im Text heisst (p. 6) **Մաթոյ անուն** (auch Fazar schreibt **Մաթոյ** und nicht **Մաւոյ**) steht auf dem Titel: **Պատմութիւն վարդ եւ մահան որդին Մարութի**.

Anzeigen.

REINHOLD ROHRICHT. *Bibliotheca Geographica Palaestinae*. Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des hl. Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Cartographie, herausgegeben von —. Mit Unterstützung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Berlin, H. REUTHNER, 1890 (gr. 8°, xx, 744 S. Ladenpreis 24 Mark).

Dieses grossartig angelegte Werk, die neueste Leistung des um die Geschichte und Bibliographie des hl. Landes rühmlichst verdienten Verfassers, bietet uns ein nothwendiges, seit langem erwartetes, und in Bezug auf Güte, Brauchbarkeit und Vollständigkeit kaum über-
treffbares Hilfsmittel zur Kunde Palästina's dar; es zählt gegen 2000 Reiseberichte und Werke auf, welche sich mit dem hl. Lande beschäftigen: gegen 800 Karten und Pläne, welche sich auf dieses Gebiet beziehen; zwei Verzeichnisse (index auctorum et cartarum; index locorum) erleichtern das Nachschlagen; auch der index archiviorum et codicum wird sich Forschern nützlich erweisen. Wahrlich bei keinem Lande der Erde ist die Litteratur gerade in den letzten Decennien so riesig angewachsen — bibelfeste Archäologen, Geschichtsforscher, Naturkundige, kurzum Reisende aller Art und aus allen Ländern haben sich mit rühmlichem Eifer die Erforschung des hl. Landes angelegen sein lassen, und gar mancher Gelehrte, dessen Ausblick sonst in die weiteste Ferne schweifte, ist schliesslich in das kleine Land, das unsere Gedanken in der frühesten Jugend beschäftigt, wieder zurückgekehrt, um zur Kunde desselben ein Scherflein beizutragen. TITUS TOBLER's Bibliographie hat schon lange nicht mehr aus-

gereicht, und RÖHRICH hat sich darum ein grosses Verdienst erworben, dass er sich der wahrhaft mühevollen Arbeit unterzog, die ganze einschlägige Litteratur vorzuführen. Dass er die allerletzten Jahre nicht mehr in den Kreis seiner Aufzählungen gezogen hat, erklärt sich daraus, dass die Zeitschriften und Litteraturblätter für den Orient in der Gegenwart dieser Aufgabe in vollstem Ausmass gerecht werden.

Wir haben die vorliegende Bibliographie nach mehreren Seiten hin in Bezug auf ihre Vollständigkeit geprüft und darin Nichts vermisst, was irgendwie von Belang wäre: einige arabische Geschichtswerke, welche sich mit der Geschichte von Damascus und Haleb beschäftigen, sind nur darum übergangen, weil das nördliche Syrien ebenso wie das armenische Cilicien ausserhalb des Gesichtskreises lag; aus demselben Grunde sind auch einige Reiseberichte, welche die Route Mosul-Haleb-Antäkiâ schildern, übergangen worden. Gewünscht hätten wir bei der Aufzählung der Pilgerreisen eine kurze Angabe darüber, ob der Weg über's Meer oder durch Kleinasien gewählt wurde, in der Art, wie dies der Verfasser in den ‚Deutschen Pilgerreisen‘ eingerichtet hat.

Wir schätzen uns glücklich auf diese Leistung deutschen Fleisses aufmerksam machen zu dürfen; jeder Forscher, welcher sich mit der Sage, Geschichte und Natur des hl. Landes beschäftigen will, wird es zuerst als besten Führer und Rathgeber zur Hand nehmen müssen.

WILHELM TOMASCHKE.

M. J. SCHIEFFERS, Dr. theol., Rector der Marienkirche in Aachen.
Amräs, das Emmaus des hl. Landes, 160 Studien von Jerusalem.
 Freiburg im Breisgau, HERDER, 1890. (8°, iv, 236 mit Titelbild,
 einem Grundplan, und einer Karte von Judäa. Ladenpreis 3 M.)

Die Palastinologie hat sich in unseren Tagen zu einer eigenen wissenschaftlichen Disciplin emporgeschwungen; eine der interessantesten und verwickeltsten unter den vielen topographischen Fragen, welche die Forschung auf diesem Gebiete in den letzten Decennien aufgeworfen hat, ist jedenfalls die Emmaus-Frage.

Auf dem Wege von Jerusalem nach Ramla und Ludda, an der Grenzscheide des judäischen Höhenrückens und des philistäischen Flachlandes, nicht weit von al-Atrûn, liegt noch jetzt der Ort Amwâs, 'Amawâs عَمَوَاس der arabischen Geographen, Ἐμμαυῶς oder Ἀμμαυῶς der ältesten Berichte (1 Makkab. 3, 57, F. Josephus etc.), als Sitz eines römischen Präfecten seit 223 Νικέπολις benannt — ein Name, welcher sich in der gelehrten Tradition sehr lange erhalten hat; dieser Ort liegt etwa 160 Stadien (xx m. p.) von Jerusalem entfernt und besitzt drei nie versiegende Quellen und Ruinen einer alten Basilica. — Bei Josephus, Bell. Jud. vii, 6, 6 findet sich ein zweites Ἀμμαυῶς erwähnt als χωρίον ἀπέχον τῶν Ἱερουσαλὴμων σταδίους τριάντων (so die besten Hdseh., einige ältere Ausgaben haben ἑξήκων); der Ort wurde unter Kaiser Titus als Colonie von 800 Veteranen bezogen, und ihm entspricht wohl das nw. von Jerusalem gelegene Bergdorf Kulôniya d. i. Colonia: nahebei gegen SW. befindet sich der kleine Flecken Qastal d. i. Castellum. Noch weiter gegen NW. liegt das Dorf Abu-Gôš, welches früher Qariat al-'Onâb ‚Traubenstadt‘ und zur Zeit des Reiches Juda Kariat-Ye'arîm ‚Waldstadt‘ genannt wurde, mit einer gut erhaltenen Kirche aus dem 7. Jahrhundert; ziemlich nahe gegen NO. von Abu-Gôš, nordwestlich und in weit grösserer Entfernung von Kulôniya, 64 Stadien von Jerusalem, liegt das Ruinendorf al-Qubêba mit einem Franciscanerkloster, welches zu unserer Zeit eine französische Gräfin hatte erbauen lassen. Nördlich von Kulôniya und östlich von Qubêba, bei der Kuppe Nebi-Samwil, liegt überdies der kleine Ort Kirbet-Gâûs.

Wo lag nun das neutestamentliche Ἐμμαυῶς, χώρα ἀπέχουσα σταδίους ἑξήκων ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ (Lukas 12, 13)? SCHIFFERS weist nach, dass das christliche Alterthum blos ein Emmaus gekannt hat, Nikopolis-Amwâs, ohne dass es sich um die viel zu kurze Entfernung von 60 Stadien des Lukas gekümmert habe, und dass diese Annahme bei den einheimischen Christen aller Kirchen so wie bei den Mohammedanern bis in die Gegenwart hinein die verbreitetste blieb: nur dass daneben die schismatischen Griechen seit Ende des Mittelalters in Kirbet-Gâûs, oder auch in Qariat at-'Onâb, die Lateiner seit Mitte des 16. Jahrhunderts in al-Qubêba, wohin alljährlich am Ostermontag eine

feierliche Procession von Jerusalem abging, die Stätte der Erscheinung des Herrn wiedergefunden zu haben glaubten. Von Gelehrten, welche die Lage von Emmaus behandelt haben, war es der Holländer RELAND, welcher um 1700 mit der Ansicht hervortrat, dass Nikopolis-‘Amwás durchaus verschieden sei von Emmaus des hl. Lukas: TITUS TOBLER hat allezeit seine Stimme für Qubéba erhoben: SEPP hat Emmaus in Qastal-Kulóniya finden wollen: SCHIFFERS selbst tritt in dem vorliegenden Buche energisch und mit Aufbietung aller verfügbaren Beweismittel für die historisch am besten begründete Gleichstellung mit ‘Amwás-Nikopolis ein.

Was ist’s dann aber mit den 60 Stadien des hl. Lukas (S. 102 fg.)? Bei Zahlenangaben war ein Irrthum von Seite der späteren Abschreiber leicht möglich — man erinnere sich an die häufigen Zahlenabweichungen im hebräischen Text der Bibel und in der Vulgata! Die ursprüngliche Zahl muss ἑξᾶντα ἑξήκοντα gelautet haben: diese Forderung wird bestätigt durch die Lesart von 14 griech. Codices, welche TISCHENDORF anführt, und durch die aus dem 5. Jahrhunderte stammenden Versionen der Syrer und Armenier: die Lesart ἑξήκοντα ist freilich uralt, da sie sich bei allen Kirchenvätern vorfindet.

Mehr Schwierigkeiten bereitet jedenfalls die Zeitfrage (vg. Ev. Johannes 20, 19): war es denn möglich, dass die beiden Jünger den weiten Weg Jerusalem-‘Amwás an einem Tage hin und zurück bewältigen konnten? SCHIFFERS beruft sich auf die Kraftleistung des Eremiten von ‘Amwás, Abbé VIALLET, welcher diesen Weg wiederholt im Laufe eines Tages hin und zurück begangen habe — in der That eine aussergewöhnliche Leistung dieses vormaligen französischen Offiziers! Wir glauben aber doch, dass die ganze Theorie SCHIFFERS’ an der Zeitfrage scheitert; jene Variante ἑξᾶντα ἑξήκοντα konnte der althergebrachten Gleichstellung von Emmaus mit ‘Amwás und der folgerichtigen Erwägung, dass dann ἑξήκοντα zu wenig sei, ihren Ursprung verdanken. Wir schliessen uns bis auf weiteres der Ansicht SEPP’s an, wonach Ἀμμῶς des Josephus, also das heutige Qastal-Kalóniya, für Ἐμμαῶς des Lukas in Erwägung kommen müsse: die Verschiedenheit der Entfernungsangaben (ἑξήκοντα bei Lukas, τεράκοντα bei

Josephus) fällt gerade bei dem Stadienausmasse weniger ins Gewicht; sicherlich sind jedoch die Jünger nicht gleich Schnelläufern gelaufen, sondern ruhig, unter Gesprächen, ihren Weg gewandert.

Indess verdient die vorliegende Untersuchung alles Lob; sie sei namentlich unseren Geistlichen empfohlen, welche schon vermöge ihres Berufes derartigen Forschungen mit Eifer sich hingeben sollten. Mögen recht bald ähnliche Untersuchungen nachfolgen, selbst auf die Gefahr hin, dass die Resultate derselben, wie in vorliegendem Falle, schwankend bleiben.

WILHELM TOMASCHKE.

IGNAZ GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien*. II. Theil. Halle 1890.

MAX NIEMEYER. X u. 420 Seiten. gr. 8".

Der zweite Band des GOLDZIHNER'schen Werkes¹ betrifft zum grossen Theil Dinge, über die ich viel weniger orientiert bin als über die im ersten behandelten. Ich würde es auch kaum wagen, ihm öffentlich zu besprechen, wenn ich nicht voraussetzen müsste, dass es in dieser Beziehung so ziemlich allen Fachgenossen ähnlich gehn werde wie mir. Der Haupttheil dieses Bandes, ungefähr so umfangreich wie der ganze erste, giebt nämlich eine Geschichte des *Hadith*. SURENGER hat uns dies Gebiet im Grunde zuerst erschlossen; ŠOTURK-HUGRONJE hat einige Punkte, worauf es bei der Beurtheilung des *Hadith* vorzüglich ankommt, scharf beleuchtet; aber schwerlich beherrscht ein Anderer auch nur annähernd dies alles so wie GOLDZIHNER. Seine Belesenheit zeigt sich hier, wo möglich, noch grösser als früher. Er ist in den grossen Traditionssammlungen wie in den Ausläufern dieser Litteratur zu Haus, kennt gründlich die Werke über die Traditionskritik und die über die Grundsätze des *Fiqh* und weiss dabei seine Vertrautheit mit vielen andern Fächern des arabischen Schriftthums für seinen Gegenstand trefflich zu verwerthen. Wir erfahren von ihm, wie das *Hadith* entstanden ist, und wie die Zahl der

¹ S. meine Besprechung des ersten Bandes in dieser *Zeitschrift* III, 95 ff.

auf Muhammed zurückgeführten Traditionen, statt, wie man erwarten sollte, mit der Zeit weniger zu werden, zunächst immer zunimmt, bis dieser Vermehrung endlich Einhalt gethan wird.

Wer sich irgend mit der Staats-, Litteratur- oder Culturgeschichte der ersten Jahrhunderte des Islâms beschäftigt hat, der ist vielfach auf Traditionen gestossen, die der kritische Sinn als gefälscht erkennt, aber noch keiner hat uns gleich GOLDZIHNER nachgewiesen, weleh ungeheuren Umfang die falschen Aussprüche des Propheten und seiner Genossen haben. Keine politische, kirchliche oder Schulpartei scheute sich, das, was sie für recht und gut hielt, dem Propheten in den Mund zu legen oder entsprechend zu erzählen, dass er dies und das so oder so gethan habe. Viele dieser Erdichtungen sind in bester Absicht und beinahe bona fide gemacht, andre wiederum zu rein weltlichen Zwecken, um der eignen Partei zu nützen, der feindlichen zu schaden. GOLDZIHNER's Scharfsinn erkennt oft die Tendenz in Ueberlieferungen, die wir bis dahin arglos hingenommen haben. So ist nach ihm der Ausspruch Muhammed's über die Qualen, welche sein Oheim Abû Tâlib im Höllenfeuer zu leiden habe, die Erfindung eines anti-'alidisch Gesinnten (S. 107); denn wenn auch angenommen werden musste, dass der Oheim des Propheten im Unglauben gestorben und also in die Hölle gekommen sei, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass dieser grade von dem Manne ausführlich in solcher Weise geredet hätte, dessen Liebe und Schutz ihm so viel werth gewesen war. Aber den 'Aliden, die auf ihr göttliches Erbrecht pochten, wurde in diesem Ausspruch über ihren Ahnen ein recht unbequemer Einwand entgegengestellt. Sie und ihre Freunde betrieben freilich das Geschäft der Fälschung noch weit schwunghafter als ihre Gegner. Aber auch ihre geschickteren und wohl noch gewissenloseren, glücklichen Rivalen, die 'Abbäsiden, leisteten mit ihren Anhängern Grosses auf diesem Felde.¹

¹ Besonders merkwürdig ist die Sammlung von untergeschobenen Traditionen und sonstigen Fälschungen zur Verunglimpfung der Omaiaden in dem Edicte, von dessen Promulgierung der Chalf Mu'tahid durch verständige Leute noch eben abgehalten wurde. (Tab. 3, 2164 ff. s. GOLDZIHNER S. 99.) Darin finden sich auch frech

Allerdings möchte ich glauben, dass GOLDZIER manchmal zu weit geht und Ueberlieferungen anfieht, die recht wohl echt sein können. So bin ich geneigt, den Ausspruch des 'Omar-Sohnes, er habe den Propheten sagen hören, dass am Tage der Auferstehung vor jedem Treubruchigen eine Fahne aufgezogen werde, und seine darauf gestützte Weigerung, den dem Jezid geleisteten Huldigungseid zu brechen (S. 96), für geschichtlich zu halten; die Ueberlieferung stimmt m. E. mit allem, was wir sonst über diesen zwar nicht bedeutenden, aber durchaus ehrenwerthen Mann wissen. Sehr selten möchte ich dagegen in der Anfechtung von Traditionen weiter gehn als GOLDZIER. Freilich kann ich nicht glauben, dass die Bezeichnung *ابو تراب*, 'Staub-(Erd-) Vater' für 'Ali vom Propheten ausgeht, wie er (S. 121 Anm. 5) anzunehmen scheint. Ich halte diesen Namen nach wie vor für einen von den Gegnern aufgebrauchten Spottnamen.¹ Da man ihn nicht aus der Welt schaffen konnte, so nahm man ihn endlich als einen Ehrennamen an, den der Prophet seinem Liebling selbst gegeben habe, und ersann zur Erklärung mehrere Geschichten, die freilich einander ausschliessen!

Wenn ich mir über die Echtheit von Traditionen, welche in die politische Geschichte gehören, ein bescheidenes Urtheil anzumassen wage, so darf ich das bei den meisten andern, namentlich den das Recht und den Ritus betreffenden, keineswegs thun. Ich verweise den Leser einfach auf GOLDZIER'S Darstellung. Man begreift danach, dass sich nun bald Bestrebungen regten, die Fabrication von Hadithen zu hemmen. Höchst naiv thaten das die Leute, welche dem Propheten Aussprüche in den Mund legten, die denen, so da wissentlich

gefälschte Verse, die dem Jazid r in den Mund gelegt werden, um ihn als Ausbund aller Gottlosigkeit darzustellen. Als solcher gilt der, allem Anschein nach zwar leichtsinnige, aber gutmüthige, Fürst bekanntlich von Alters her, weil die Tödtung Husain's und die Schlacht an der Harra unter seiner Regierung statt gefunden haben. Die Verse sind zum Theil einem Gedicht entnommen, das einst der Heide Ibn Ziba'râ gegen Muhammed und die Medinenser gemacht hatte.

¹ Nach Redensarten wie *taribat jadhû* „mögen seine Hände erdig werden“ (d. i. „möge er zur Erde niedersinken“).

Falsches über ihn berichteten, mit der Hölle drohten (S. 132).¹ Von grösster Wichtigkeit war es aber, dass man schon früh begann, systematisch echte Traditionen zu sammeln. GOLDZIEH zeigt uns, wie sich auf diese Weise eine besondre Traditionslitteratur bildete, die mit der Zeit sehr grossen Umfang annahm. Wir lernen die Schulhäupter und andern einflussreichen Männer kennen, die darin die Hauptrollen spielen, und werden in ihre Absichten und in ihre Methode eingeführt. Man wurde bald peinlich ängstlich,² aber freilich nahm auch die sorgfältigste Auslese sehr grosse Mengen falscher Hadithe in die kanonischen Sammlungen herüber. Mit der Abfassung dieser grossen Werke war aber die Thätigkeit auf diesem Felde keineswegs abgeschlossen. Nicht nur dauerte es ziemlich lange, bis der Consensus gewisse Sammlungen als kanonisch anerkannte, sondern man fuhr auch daneben noch immer fort, Traditionen aus mündlichen wie schriftlichen Quellen zusammen zu bringen und die Kritik an den Traditionen so zu üben, wie man es eben verstand. Auch wurden noch viele neue Aussprüche des Propheten erdichtet, wenigstens zum Zweck der Erbauung oder in rein localem Interesse;³ freilich gelangten solche nicht zu allgemeinem Ansehen.

¹ Man bekämpfte die Lüge mit der Lüge wie der Vater, der seinen lügenhaften Sohn vor der Brücke warnt, auf der jeder Lügner ein Bein breche.

² Da der Wortlaut der Ansprüche des Propheten genau bewahrt werden sollte, so behielt man zum Theil sogar offenbar Fehler bei, die sich bei der mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung eingeschlichen hatten. Für einen solchen muss ich auch die, nach GOLDZIEH 245 beglaubigte, Lesart im Buchārī halten: (فَإِذَا هُوَ كَيَوْمَ وَضَعْتُهُ) هَيْئَةً غَيْرَ أَذْنِهِ. Das kann durchaus nicht heissen: (und da war er wie am Tage, da ich ihn hingelegt hatte), ausgenommen ein Stückchen seines Ohres. Die Worte geben überhaupt keinen Sinn. Die wahre Lesart hat m. E. die KREHL'sche Ausgabe (I, 339): هَيْئَةً غَيْرَ, an Beschaffenheit, ausgenommen sein Ohr. Ein unverständiger Traditionist hatte das unpunctierte هَيْئَةً falsch ausgesprochen und entweder schon Buchārī oder ein Späterer hat diese unmögliche Lesart verwirgt. غَيْرَ هَيْئَةٍ فِي أَذْنِهِ bewahrt das Richtige oder stellt es wieder her. Diese ist eine gewaltsame Verbesserung.

³ So wird dem Propheten ein Ausspruch über die Stadt Ceuta (Sebta) in den Mund gelegt, welcher allen, die ihr in böser Absicht nahen, Verderben droht (S. 130). Das erinnert an die der Stadt Edessa von Christus schriftlich gegebene Zusage, dass sich kein Feind ihrer bemächtigen solle. Auf die Dauer haben diese Versprechungen beiden Orten nicht geholfen.

Auch aus GOLDZIHNER'S Darlegung geht hervor, dass die muslimische Kritik für die wissenschaftliche Beurtheilung der Traditionen nicht entfernt die Bedeutung hat, welche sie beansprucht. Manche Autorität der Ueberlieferung konnten die Muslime gar nicht unbefangen beurtheilen. Erklären sie einen Ueberlieferer für unzuverlässig, so mögen wir immerhin auf der Hut sein, aber ein gutes Zeugniß für einen solchen hat weniger Kraft. Wie hoch stehen ihnen z. B. die ränkevolle 'Aïsa und der lügenhafte Ibn 'Abbās, auf die als letzte Quelle sehr viele Traditionen zurückgehn! Und auch unter den späteren als zuverlässig anerkannten Ueberlieferern sind uns einige von vorn herein verdächtig. Die Hauptsache wird immer bleiben, den Inhalt der Ueberlieferungen selbst scharf zu prüfen.

Bei dieser Gelegenheit mache ich noch darauf aufmerksam, dass grade von den für Recht, Brauch und Ritus wichtigen Hadithen sehr wenige auf die wirklich hervorragenden Genossen Muhammed's, einen 'Omar, Sa'd b. Abi Waqqās u. s. w., zurückgehn, dass hier dagegen Leute niederen Ranges wie Abū Huraira, Ibn Mas'ūd, Anas b. Mālik und solche, die zu des Propheten Lebzeiten noch Kinder waren, das grosse Wort führen. Sollte sich nicht eine gewisse Kleinlichkeit, Engherzigkeit in den Traditionen und den daraus abgeleiteten Satzungen wenigstens zum Theil aus diesem Umstand erklären?

Der Leser möge nicht glauben, dass mit diesen unzusammenhängenden Bemerkungen der Gang von GOLDZIHNER'S Darstellung auch nur angedeutet, geschweige übersichtlich zusammengefasst wäre. Ich kann alle die, welche sich mit dem islāmischen Orient ernstlich bekannt machen wollen, nur auffordern, diese Schrift sorgfältig zu lesen.

Den zweiten Theil des Bandes bildet eine Umarbeitung der Abhandlung über die Heiligenverehrung im Islām, die in französischer Uebersetzung 1880 in der *Revue de l'hist. des religions* erschienen war. Ich habe diese seiner Zeit im *Literarischen Centralblatt* 1881 Nr. 24 besprochen. GOLDZIHNER führt darin aus, wie sich die der echten Lehre Muhammed's widerstreitende Verehrung von Heiligen und deren Gräbern, ja selbst ein gewisser Reliquiencultus schon früh im Islām geltend macht und immer weiter um sich greift. Dem Wunder-

glauben des Propheten selbst und seiner Zeitgenossen entsprang der Glaube an die Wunderkraft des Propheten, die doch der Korán ausdrücklich leugnet, und solche Wunderkraft ward dann auch andern verehrten Menschen zuerkannt. Das Bedürfniss des Gemüths nach Mittlern zwischen dem Menschen und dem unnahbaren Gott und dazu der in den alten Culturländern, die der Islám erobert hatte, tief gewurzelte Glaube an Heilige, Wunderthäter und Gnadenorte schufen auch im Islám eine ausgedehnte Verehrung von Heiligen. Vielfach wurden christliche, ja zum Theil uralt heidnische Localculte mit geringen Abänderungen von den zum Islám Uebergetretenen einfach beibehalten. GOLDZIHNER bringt theils aus arabischen Werken, theils aus der europäischen Reiselitteratur ein reiches Material hierüber zusammen. Keiner dieser vielgestaltigen Culte ist gemeinverbindlich (abgesehen etwa von der Verehrung des Prophetengrabes in Medina); manche seltsame, ja lächerliche Bräuche in abgelegenen Gegenden würden von keinem richtigen Theologen gebilligt werden: aber trotz gelinder oder gar scharfer Proteste Einzelner und trotz gelegentlicher Reaction von Seiten ganzer Parteien — wie namentlich der Wahhābiten — ist dies Wesen im Ganzen doch nach und nach durch das Iǧmāʿ, die Uebereinstimmung der Gesamtgemeinde, sanctioniert.

Beide Abhandlungen dieses Bandes zeigen uns die entscheidende Bedeutung dieses Iǧmāʿ, der Anerkennung des angeblichen *quod semper, quod omnes, quod ubique*. Das Iǧmāʿ hat, wie uns GOLDZIHNER darlegt, die Grundsätze festgestellt, welche auf dem Gebiet der Tradition zur practischen Durchführung kommen sollten; das Iǧmāʿ hat dem Heiligendienste Geltung verschafft. Der Widerspruch des letzteren gegen Korán und anerkannte Prophetenworte muss durch Auslegeskünste beseitigt werden. Es ist das Verdienst von SNOUCK HURGRONJE, zuerst nachdrücklich auf diesen Consensus der unfehlbaren Kirche als einzig entscheidende Macht für Glauben und Leben des Muslims hingewiesen, den „katholischen Instinct“ des Islám's betont zu haben, durch den die partiellen Meinungsverschiedenheiten immer wieder ausgeglichen sind.

Auch diesem Bande sind wieder lehrreiche Anmerkungen und Excurse angehängt. Ich mache z. B. auf die kleine Abhandlung ‚Hadīth und Neues Testament‘ aufmerksam.

Dass ich bei dem überaus reichen Inhalt des Buchs nicht grade in jeder Einzelheit mit dem Verf. übereinstimme, versteht sich von selbst. Auch könnte ich einige kleine sprachliche Verbesserungen angeben. Der deutsche Stil GOLDZIEHER's ist nicht immer tadellos. Aber das Werk ist unbedingt eins der hervorragendsten, das seit längerer Zeit auf dem Gebiete der historischen Religionsforschungen erschienen ist.

Dass man dem Manne, der diese und so manche andre bedeutende Leistung aufzuweisen hat, in seinem engeren Vaterlande nicht eine solche Stellung giebt, wie er sie verdient, mag sich aus dessen Culturverhältnissen erklären. Aber kann begreiflich ist es, dass man vor Kurzem die Gelegenheit versäumt hat, ihn auf einen der erledigten academischen Lehrstühle in Deutschland zu berufen.

STRASSBURG i. E.

TH. NOLDEKE.

J. JOLLY. *Sacred Books of the East*, vol. xxxiii: The Minor Lawbooks, translated by —. Pt. 1. Nārada. Bṛihaspati, Oxford 1889 [pp. xxiv, 391].

Since the discovery of a large piece of Asahāya's commentary on Nārada's Institutes and of the Nepalese MSS. of the text a new translation of this important lawbook had become a great desideratum. Professor JOLLY has furnished it in the volume under review, and has done his task in a manner which entitles him to the gratitude of all students of Hindu law. In accordance with his edition of the text in the *Bibliotheca Indica*, he follows in the first four chapters and a half the text of Asahāya, adding in the notes renderings of the greater part of the glosses. In the remaining thirteen chapters he renders the shorter version, preserved in the Indian and Nepalese MSS. Extracts from the best Digests and Commentaries on other

lawbooks are used to illustrate the more difficult verses of this portion, and parallel passages from other Smṛitis are copiously quoted. The verses, quoted in the Digests, are throughout marked by asterisks. An Appendix, pp. 223—267, contains the chapter on Theft, which occurs in the Nepalese MSS. alone, and the quotations from Nārada not found in the MSS., but occurring in the Digests. The concise Introduction gives a view of the present state of the literary questions connected with the work. The edition thus contains not more than what is wanted. For, in the case of Nārada, even the quotations in the Digests, not found in the MSS., deserve to be collected, because the greater portion of the text is not protected by ancient commentaries. Nor does the translation omit anything that is important for the student of Hindu law. The only improvement, which might be suggested, is an addition of references to the published Digests in the notes to the verses which are marked by asterisks. In the first chapters these have been frequently omitted. They would have been convenient for the sake of comparison.

Compared with the earlier translations, Professor JOLLY's new version shows great progress. There are only a few cases in which, it seems to me, either Mr. COLEBROOKE's renderings might have been adhered to with advantage, or altogether different ones are desirable. Thus in the second verse of the chapter on Partnership in, 2 (p. 124), Professor JOLLY's translation of *tenottishtheyur amsatah* by 'Therefore let each contribute his proper share', is even less close than Mr. COLEBROOKE's (Digest II, 3, 3) 'therefore each should contribute his share to the common exertion'. With Chanḍeśvara (*Vivādaratnākara* p. 111) I take the phrase to mean that each partner is to exert himself (i. e. to do a share of the necessary work) in proportion to his share (i. e. to the share of the capital contributed by him). In the same verse, both Mr. COLEBROOKE and Professor JOLLY have left out the word *upāyena*. It might easily have been included by translating, 'Where several partners are jointly carrying on business for the purpose of gain by (some) means (or other)'. Again in the fourth verse of the fifth chapter (p. 131) Mr. COLEBROOKE's translation of

vyitti by 'subsistence' is better than Professor JOLLY's 'income'. For, students, apprentices and slaves, who are here spoken of together with hired servants and officials, do not receive any 'income', but merely food, or food and clothing. In verse 6 of the same chapter *upasparśana* in the compound *guhyaṅgopasparśana* ought to be rendered by 'touching', not by 'shampooing'. The author probably refers to washing and removing the hair. In the next verse the translation of *ichehataḥ svāmināś chāṅgair upasthānam* by 'rubbing the master's limbs when desired' is not quite accurate. I would render the phrase in accordance with Mitramiśra's explanation (*Vīramitrodaya* fol. 124a, l. 7) 'doing bodily service to the master when desired'.

With respect to the Introduction I can only say that I do not know of anything that requires to be added or to be altered, with the exception of the statement that Bāṇa's *Kādambari* is a work of the sixth century (p. xviii). It ought, of course, to be 'of the seventh century'.

Through the translation of the fragments of the *Bṛihaspati Smṛiti* (pp. 277—290) we obtain a first instalment of the results of Professor JOLLY's important researches on a new field. The collection of the copious quotations from the lost lawbooks has been, too long, neglected; Professor JOLLY has rendered us a very great service by undertaking this tedious and laborious task, which is indispensable for the reconstruction of the history of the Hindu law. He has also done well to begin with *Bṛihaspati*. For, as he has shown in his *Ta-gore Lectures* and again, at greater length, in this volume *Bṛihaspati's Smṛiti* possesses a very great value for the history of the *Mānava Dharmaśāstra*. I can only add the request that he will confer a further obligation on the law-students by publishing a Sanskrit edition of the fragments with a full *varietas lectionis*. It is to be hoped that either the Asiatic Society of Bengal or the German Oriental Society will find room for such a publication in their series of Sanskrit texts.

February 10, 1891.

G. BÜHLER.

Meehithar Goš. *Rechtsbuch der Armenier*, herausgegeben von dem Archimandriten Dr. WAHAN BASTAMEAN, Wağarsapat (Edžmiatsin) 1880. 8°. 180, 442 und 12 S. **Մեհիթարայ Գօշի դատաստանագիրք Հայոց իրաւաբանական հետազոտութիւնք հանդերձ ծանօթութեամբ Վահան Ժ. Վարդապետի Քատամեանց միաբանի սրբոյ Լջմիածնի եւ վանահօր Խ. Վայրանիայ վանուց 'ի Վաղարշապատ'ի տպարանի սրբոյ կաթուղիէ Լջմիածնի. ՌՅԷ.**

Im Jahre 1862 erschien im XL. Bande der *Sitzungsberichte* der philosophisch-historischen Classe der k. Akademie der Wissenschaften in Wien eine Abhandlung von Dr. FERDINAND BISCHOFF, Professor an der Lemberger Universität, unter dem Titel *Das alte Recht der Armenier in Lemberg*. Die Abhandlung kam auch als Separat-Abdruck im Umfange von 50 Seiten heraus. Prof. BISCHOFF bemerkt in der Einleitung zu seiner Publication, dass lange bevor Lemberg eine Stadtgemeinde nach deutschem Rechte geworden, daselbst auch Armenier ansässig gewesen sein mögen, welche eine besondere Gemeinde mit ihren eigenen Obrigkeiten bildeten und nach ihren hergebrachten Rechten lebten, die ihnen von den polnischen Königen bestätigt worden waren. „In ihrem Emporstreben — so bemerkt der Herausgeber — geriethen sie häufig in Widerspruch mit der herrschenden deutschen Stadtgemeinde, namentlich über die Gerichtsbarkeit, über welche ein zweihundert Jahre lang sich hinziehender, äusserst lebhafter und hartnäckiger Streit geführt wurde. Während die Armenier, auf das Herkommen sich berufend, keine andere Gerichtsbarkeit als die ihres eigenen Vogtes und ihrer Senioren anerkennen wollten, behauptete die Stadtgemeinde, auf Urkunden gestützt, die Armenier unterständen dem Stadtvogt.“ — Nachdem in den Jahren 1469, 1476, 1510 von Seite des polnischen Königs entschieden worden war, dass die Armenier in der Hauptsache dem Stadtvogt unterstehen, aber in einzelnen Fällen vom Stadtvogt mit Hinzuziehung der armenischen Senioren nach dem armenischen Rechte gerichtet werden sollen, befahl im Jahre 1518 gelegentlich eines Streites in Betreff der Gerichtskompetenz König Sigismund I. den Armeniern, sie sollten ihr Recht aus dem Armenischen ins Ruthenische oder Lateinische übersetzen lassen und ihm beim nächsten General-Convent vorlegen. Dies geschah im Jahre 1519,

wo das Recht vom König bestätigt und mit einigen Zusätzen und Erweiterungen versehen wurde. Dasselbe besteht aus zehn nicht durch Zahlen bezeichneten und aus 124 gezählten, zumeist auch mit Inhalts-Überschriften versehenen Capiteln. Die meisten betreffen das Privat- und Strafrecht, andere das gerichtliche Verfahren und die Polizei. Prof. Bischoff meint, das ihm vorliegende Rechts-Denkmal habe seine Fassung vermuthlich erst erhalten, nachdem die Armenier in Polen sesshaft geworden waren, dann bemerkt er weiter: „Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieses Recht auch bei anderen als den Lemberger armenischen Gemeinden in Anwendung stand. Dafür spricht auch das Vorhandensein von Handschriften an verschiedenen Orten.“

Gegenwärtig ist die Quelle des Lemberger armenischen Rechtes gefunden und nachgewiesen. Diese Quelle ist das berühmte Rechtsbuch von Mechithar Gōš.

Bekanntlich verliessen die Armenier zweimal ihr Vaterland, respective die Hauptstadt desselben, Ani, um nach Polen sich zu wenden, — das erste Mal im Jahre 1064 als Ani von Alp Arslan verheert wurde, und das zweite Mal im Jahre 1239, als die Mongolen unter Tšharmayan die Stadt vollständig zerstörten. — Mechithar begann mit der Abfassung seines Werkes im Jahre 1184 und er selbst starb im Jahre 1213. Das Rechtsbuch war daher im Jahre 1239, als der zweite Wanderungszug der Armenier die Stadt Ani verliess, in der Heimat wohl bekannt, so dass man annehmen kann, die Armenier hätten das Werk Mechithar's mit sich genommen. Und dass dieses wirklich der Fall war, wird durch einen Vergleich des Lemberger Rechtes mit dem Rechtsbuche Mechithar's vollkommen bestätigt.¹

¹ Der Venetianer Mechitharist Lukas Indžidzean (Indžidži) hatte die lateinische Uebersetzung des armenischen Rechtes vom Jahre 1518, von welcher ein Exemplar in Venedig sich befindet, gekannt, dieses armenische Recht aber für eine officiële Gesetzsammlung aus der Zeit der Bagratiden gehalten. Zu diesem Irrthume wurde er durch die beiden am Anfange der lateinischen Uebersetzung stehenden Sätze: „Johannes Dei gratia Rex Armenie tempore felicis imperii sui constituit“ und „Item Theoti Regis Armenie memoria digna (digni. et laudabilis et aliorum regum et principum Catholicorum Armenie“ verführt. Vgl. Indžidzean Հախոռութիւն Հայաստանի, II. 305.

Das Werk Mechithar's zerfällt in eine Einleitung (*Հանազրութիւն*) und zwei Theile, von denen der erste Theil (*ման առաջին*) das Kirchenrecht (*եկեղեցական կանոնք*) mit dem Eherecht in 124 Abschnitten, der zweite Theil (*ման երկրորդ*) das gesammte weltliche Recht (*աշխարհական յօդուածք*) in 130 Abschnitten umfasst. — Das Lemberger Recht ist grösstentheils dem zweiten Theile des Rechtsbuches Mechithar's entnommen (im Ganzen 105 Capitel), vier Capitel gehen auf den ersten Theil und vier Capitel auf die Einleitung zurück, alles Uebrige (acht gezählte Capitel und die zehn nicht gezählten) ist aus verschiedenen Stellen des Rechtsbuches zusammengestellt.

Der Herausgeber gibt auf den Seiten 29, 30, 31 der Einleitung eine Concordanz des Rechtsbuches Mechithar's und des von F. BISCHOFF veröffentlichten Lemberger Rechtes. Leider ist diese Concordanz ganz ungenau und in Folge dessen unbrauchbar. Schuld an dieser bedauerlichen Thatsache trägt wohl der Umstand, dass, wie aus der Fussnote auf S. 27 hervorgeht, der Herausgeber WAHAN BASTAMEAN bei Beginn der Drucklegung seines Werkes starb und der Corrector die Zahlen der Citate nicht collationirt hat. — Ich erlaube mir, die Fehler der Concordanz hiemit zu verbessern:

BISCHOFF Mechithar	BISCHOFF Mechithar	BISCHOFF Mechithar
9 = ժա	72 = ձդ	88 = ձԼ
34 = Խ	73 = ձդ	89 = դդ
56 = կդ	74 = ձբ	93 = ճժբ
57 = կէ	75 = ձԺ	94 = ճժդ
58 = կբ	76 = դբ und 1, դդ	95 = ճժե
59 = չ	77 = շ	96 = ճժդ
60 = չա	78 = շա	97 = ճժԼ
61 = ժԺ	79 = դբ	98 = ճժբ
65 = չդ	81 = դբ	99 = ճժԺ
66 = չդ	82 = ճ	100 = ճԽ
67 = չբ	83 = ճբ	101 = ճԽա
68 = չԺ	84 = ճդ	102 = ճԽբ
69 = ձ	85 = ճդ	104 = ճԽդ
70 = ձա	86 = ճե	105 = ճԽդ
71 = ձբ	87 = ճդ	106 = ճԽե.

Als Probe für die Uebereinstimmung des Lemberger Rechtes mit dem Rechtsbuche Mechithar's will ich einige Abschnitte mittheilen:

BISCHOFF = Capitulum secundum = Mechithar 7.

Humanum genus deus liberum creavit et fecit. Verum quia necessarii sunt dominis suis servi ad serviendum propter terram et aquam, simile hoc jus est: quando aliquis colonus seu Kmetho domino suo nichil movendo (?) a domino suo ubi vult transire, potest; si vero aliquis dominorum istud tolerare nollet, scilicet libere emittere eundem subditum suum, volens eundem retinere in sua jurisdictione, tunc pueri post mortem patris, si tales pueri in dominio hujusmodi domini non fuerint procreati, habent libertatem eundi et se transferendi sub alios dominos ubi voluerint.

Ազատ յԱբարշէն եղև մարդկային բնութիւն, այլ ծառայել տերանց յաղաղ պիտոյից եղև հողաց եւ քոյց : Այս գայս պատշաճ կարծեմ զստատան — զի թողեալ զաւերտինն ազատ է ուր եւ կամեցի կալ : Ապա թէ ալրմ ոչ ներէ պք 'ի տերանցն եւ բռնադատէ զդնայեալնն անդրէն դառնալ, զկնի մահտան հօրն ազատ են սրգիք ծնեալք պլուր եւ ոչ անդ :

BISCHOFF. Capitulum quintum de pueris unum (uno) alterum in aqua submergentis (submergente) = Mechithar 7.

Pueri natantes in aquis (si) unus alterum submerserit, ex tunc iudices debeat talem casum submersionis bene et perfecte rescire, si submersio talis facta est ex loco (joco) aut ira, aut ex malo corde, studiose intentionis, aut si ille submersus se ipsum ex casu submerserit in profundo aque, et illi connatantes ipsi submerso auxiliari non poterant, tunc iudices rescitis ad planum predictis casibus, si ille se solum ex casu submersit et ejus connatantes illi subsidiari non poterant, tunc pro tali submerso solutio non impendatur, si vero ex alia causa predicta submersus fuerit, tunc solutio capitis impendi debet juxta computationem annorum illius submersi, sicut pro capite occisi.

Ի քուր լողալով մանկունք զմիմեանո հեղձոցանիցեն, տեսանելով քննեցեն — եթէ պարզամտաբար 'ի խալս եւ թէ յստուցեալ քինու, կամ իւրովի դիմեալ 'ի խորս եւ անկար 'ի բերել արապքս այլոց : Այլ պքի քննեալ համեմատիցի ընդ ապանութեան ամբն եւ այնպէ, վճիռն տացի իրաւամբք :

BISCHOFF: Capitulum sexagesimum octavum de eo qui in vineam aliqujus intraverit = Mechithar 5թ.

Si aliquis alicui in vineam intraverit absque domini vinee voluntate, potest uvas vini comedere quantum placet, sed nichil de vinea illa exportare debebit, quia justo jure prohibetur, quod vinee absque consensu proprietariorum suorum destrui per neminem debent. de qua vinea nemo in saccos nec in aliqua alia depositorya aliquid asportare debet, si vero aliquis de vinea aliquid receperit et per hospitem vinee in tali facto inventus fuerit, in quocumque damificavit dominum vinee id ei solvere debet.

Այս էթէ մասնիցէս յայդի բնկերի քո, կերիցես խաղալ մինչեւ յաղէն ածին քո, բայց յամանս մի՛ ամանիցէս :

Չափս դնէ եւ իրաւանս տկամոյ սղարմա թեւանն ճշմարիտ օրինադրու թիւնս աղեգսրծաց, զի մի՛ տաղտկապին. զի նոցան կամօք իցէ բնդ տակն լոյն եւ բանալն, իսկ բոտ կերպին տուպանք լիցի :

BISCHOFF. Capitulum octuagesimum septimum de locatione nove ville in cruda radice = Mechithar 57.

Si aliquis novam villam in cruda radice locaverit istud non potest facere absque consensu Regie Majestatis, et dum talis nova villa possessionata fuerit colonis imprimis debent ostendere locum et fundum pro ecclesia edificanda et demum cuilibet domicilio et aree debent exdividere agros, prata et alia utensibilia domestica, ut quilibet sciret super quo residet, si vero desertam villam aliquis voluerit possessionare debet ibi locare colonos eo jure et consuetudine, in qua predicta villa a principio erat locata.

Յորժամ գառաջինն շինիցի գիւղ, չէ՛ հաստատան բաժանումն հոգըն եւ ջրին եւ այլոց պրօպիոետայ մինչ բաւական բնակիչք ժողովիցին եւ ապա բաժանումն հաստատիցի : Ապա թէ աւերակ շինիցի եւ չիցէ բաղմամտանա կեայ, մինչ զի դիտել իւրաքանչիւր գոահման տնդաստանայ եւ գալլոյ իւրաքանչիւր բոտ տահմանի նախնեայն կուլցին : Իսկ թէ բաղմամտանակայ իցէ եւ անդիտելի, եւ տէրա թեւան վոտիխումն եղեալ, ետրոգ արտոցեն բաժանումն հաւատարագատու թեամբ, նախ եկեղեցւոյն եւ ապա այլոցն, մասն աւելի տարւլ որ գլխաւորն իցէ գեղջն վասն հոգալոյ զայլս :

Der Verfasser des Rechtsbuehes, Mechithar, mit dem Beinamen Göš (գօշ) ‚der Dünnbart‘ wird in den Geschichtswerken von Wardan Bardzrberdetshi und Kirakos öfter erwähnt. Derselbe war in Gandzak (dem heutigen Elisawetopol) geboren. Das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt, dagegen kennt man das Jahr seines Todes, nämlich 1213. Da nun angegeben wird, er habe ein hohes Alter erreicht, sei also als Greis von etwa 70 bis 80 Jahren gestorben, so können wir eines der Jahre zwischen 1130 und 1140 als Jahr seiner Geburt annehmen. Wie die meisten Jünglinge aus besserer Familie genoss auch Meehithar eine geistliche Erziehung und widmete sich dem geistlichen Stande. Nachdem er die berühmtesten Lehrer seiner Zeit gehört hatte, erhielt er den Grad eines Wardapet. Rasch verbreitete sich der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seines frommen Lebenswandels und von allen Seiten strömten ihm Schüler zu, um sein Wort zu hören und seinen Lebenswandel sich zum Vorbild zu nehmen. Wie sein Landsmann Kirakos bemerkt, wirkte er der Bedeutung seines Namens gemäss *քանզի ըստ անունն իւրոյ վսիթարէր զամենեւեմն*. Von seinen Schülern war unstreitig der berühmteste Johannes Tawuşetshi, bekannt unter dem Namen Wanakan, der Verfasser eines leider verloren gegangenen Geschichtswerkes über die Begebenheiten seiner Zeit.

Mechithar war auch praktisch im Dienste der Kirche thätig, indem er mehrere Kirchen erbaute, wobei er von seinen Gönnern, den Fürsten Iwanē, Zağarē, Qurth und Wachthang unterstützt wurde. Nach einem frommen, an Erfolgen reichen Leben starb Mechithar im Jahre 1213 und wurde am Eingange der Kloster-Kirche von Neu-Getik begraben. Von seiner wunderthätigen Grabstätte bemerkt Kirakos: *եւ մինչեւ ցայսօր զերեզման Լորա օգնէ ցաւաղներոյ, որք հաստով ապախին յազօթս նորա, եւ զհոյ աեղիդն հանապազ ասնեն ի պէսս հիանդաց մարդոյ եւ անասնոյ, զի Աստուած զփարաւորիչս իւր փառաւորէ կենդանութեամբ եւ մահամբ*.

Mechithar hat nebst seinem Hauptwerke, dem Rechtsbuehe (*դատաստանագիրք*) nachfolgende sechs Werke hinterlassen: 1. *Առակք*, die bekannten Fabeln (in Venedig 1790 und 1842 gedruect), 2. *Աղթք*,

3. Մեկնութիւն մարգարէութեան Լէււիայի, 4. Սաննէք վանն սպարապետ-
րեցւոյ մարմնոյ եւ արեան Տեառն, 5. Յայտարարութիւն ուղղափառութեան
Հաւատոյ ընդդէմ ամենայն Հերձուածոյաց, 6. Ողբ 'ի վերայ բնութեան 'ի
գիմաց Ագամայ առ սրգիս նորա եւ 'ի գիմաց Աւայի առ գտներս նորա.

Von dem Rechtsbuche Mechithar's sind mehrere Handschriften bekannt. Sieben finden sich in Edźmiatsin,¹ zwölf in Venedig, vier in Paris und eine in Wien bei den PP. Mechitharisten. Als die beste Handschrift, welche er auch seiner Ausgabe zu Grunde legte, sieht BASTAMEAN die Edźmiatsiner Handschrift Nr. 492 an, geschrieben auf altem Baumwollpapier im Jahre 744 = 1295, von welcher leider einige Blätter fehlen. In Venedig (im Kloster der PP. Mechitharisten) findet sich eine Pergamenthandschrift, die von den Mechitharisten für die Originalhandschrift des Verfassers ausgegeben wird, was BASTAMEAN bezweifelt. Die Wiener Handschrift ist auf Pergament geschrieben und kann als ziemlich alt angesehen werden.

Der Herausgeber des Rechtsbuches, der Archimandrit Dr. WAHAN BASTAMEAN, mit dem persönlich bekannt zu werden ich das Glück hatte, hat sich durch diese Publication ein grosses Verdienst um die armenische Philologie erworben; mit der 180 Seiten starken, in neu-armenischer Sprache geschriebenen Einleitung, welche den Gegenstand in gründlicher und erschöpfender Weise behandelt, hat er sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt.

¹ BASTAMIAN bezeichnet fünf Handschriften mit den Nummern 749, 488, 489, 490, 492. Diese scheinen den fünf Exemplaren zu entsprechen, welche in Մայր յոյակ ձեռագիր մատենից գրադարանի սրբոյ աթոռն Եջմիածնի. Tiflis 1863 4^o auf S. 29 ff. verzeichnet sind. Diese fünf Exemplare tragen aber die Nummern 478, 479, 480, 481, 482. Ich vermag leider Nr 492 bei BASTAMEAN mit keinem der fünf Exemplare des Մայր յոյակ zu identificiren. Zwei Exemplare sind später, nach dem Jahre 1863, aus dem Nachlasse der Bischöfe Karapet Achaltschatschi (Կարապետ Ախալցխայի) und Sargis Džalaleutsh (Սարգիս Դժալալեանց) in die Bibliothek gekommen (vgl. die Vorrede von BASTAMEAN, S. 113). Ueberhaupt scheinen die im Մայր յոյակ verzeichneten Handschriften oberflächlich und ungenau beschrieben zu sein und wäre eine eingehende Bearbeitung derselben sehr nothwendig.

Kleine Mittheilungen.

New Excavations in Mathurā. — Sooner than I expected, when I wrote my article on the Jaina question for the last number of this Journal, have I to recur to the excavations in the Kaṅkāli Tila. Dr. A. FÜHRER resumed his work on November 15, 1890, and on December 27 he was able to forward to me rubbings of nineteen new inscriptions, ranging apparently from the year 4 of the Indo-Scythic era to the year 1080 after Vikrama, some of which possess a very unusual interest.

The most important document is one, found on the left portion of the base of a large standing Jina, of which the right half is as yet missing. I read it, as follows:

1 *Sam̐ 70 (+) 8¹ rva[va] 4 dī 20 etasyaṃ purvāyaṃ Koḷiye [Koṭṭiye?]² gaṇe Vāirāyā śākhāyā*

2 *ko Arya-Vṛidhahasti arahato Nan[d]i[ā]vartasa³ pratimaṃ nirvartayati |*

3 *syā bhāryyāye śrāvikāye [Dināye] dān[a]ṃ pratimā Voddhe (?) thūpe devanirmite pra*

Each line seems to be complete, and it follows that the pieces wanting between L. 1 and L. 2, at the beginning and at the end of L. 3,

¹ The first sign is exactly like the second sign in column 5 of Dr. BHAGVÂNŚĀL's table, *Indian Antiquary*, vol. VI, p. 45.

² The second sign looks like *li*, but may be a cursive form of *tti*

³ The initial *na* is abnormal, in the second sign the *d* is very faint and small. The left half of the third sign has been destroyed

must have stood on the right half of the base. This side, too, must have had three lines, and it is not difficult to restore some portions of them conjecturally according to the analogy of other inscriptions. The first line of the right side began without doubt with the words *Thāṇiye kule* and ended with the letters *vācha*, which latter are required on account of the syllable *ko* with which line 2 begins. In between probably stood *Śirikiye*, or, *Śrī-Grīhe saṁbhoge* and the name of Vṛidhahasti's teacher, followed by *śishyo*. For, without such further specifications the line would be too short in proportion to the lines of the left side, which contain each from 24 to 27 letters. The second line of the right side, of course, contained a more detailed description of the *donatrix*, as the daughter of N. N., the daughter-in-law of N. N., and perhaps the mother of N. N., as well as her husband's name. The third line certainly began with the syllables *tishṭhāpītā* or with a Prakrit equivalent thereof.

With these explanations and restorations the translation will be:

'In the year 78, in the fourth (*month of the*) rainy season, on the twentieth day — on that (*date specified as*) above, the preacher Arya-Vṛidhahasti (*Ārya-Vṛiddhahastin*), [*the pupil of*] in the Koḷiya [*Koḷṭiya?*] Gaṇa, in the Vāirā (*Vajrā*) Śākhā [*in the Thāṇiye Kula*] orders to be made a statue of the Arhat Ṇandiāvarta. The statue, a gift of the female lay-disciple Dinā (*Dattā*), the wife of has been set up at the Vuddha (?) Stūpa, built by the gods.'

The first point of interest which the inscription offers, is the name of the Arhat. If my reading is correct, it would seem that the statue represents the Tirthaṁkara Ara. For, there is no Tirthaṁkara Ṇandiāvarta, but the symbol, called Nandyāvarta, is the mark of Ara. It is quite possible that in the mixed dialect *Ṇandiāvarta* represents the Sanskrit *Nāndyāvarta* and that *aradhito Ṇandāvartasa* must be translated by 'of the Arhat, whose (*mark is*) the Nandyāvarta'. We have thus a further proof, (see, *ante*, vol. iv, p. 328) that the distinctive marks of the Tirthaṁkaras were settled in early times, and a further contribution to the list of the prophets, whose images adorned the two old temples.

Secondly, the use of the verb *nirvartayati* 'causes to be made or completed', instead of the usual *nirvartanā*, fully clears up the meaning of the latter word. There is no longer the slightest doubt that it means literally 'in consequence of the order (or exhortation) to make'.

Still more important is the information, conveyed by L. 3, that the statue was set up at i. e. probably within the precincts of, a Stûpa, built by the gods. The sculptures, discovered by Dr. BHAGVÂNĀL and by Dr. FÖHRER, left no doubt that the Jainas worshipped Stûpas, which fact is also mentioned in the extracts from the Rājapaseṇaijja Sûtra translated by Professor LEUMANN, Actes du 5^{ème} Congrès int. d. Or. Pt. III, sect. 2, p. 143. Yet, the assertion that there was a Jaina Stûpa at Mathurā teaches us something new that hereafter will prove very important. For, it must be kept in mind that Dr. FÖHRER has found a Stûpa in the immediate vicinity of the two Jaina temples. He believed it to be Buddhistic, because he discovered close to it a seal with a Buddhist inscription. I have adopted his conjecture, *ante* vol. IV, p. 314. But the point becomes now doubtful. It can be decided only when the Stûpa has been opened, and its surroundings have been completely explored. Even more valuable is the statement that the Stûpa was *devanîrmita*, 'built by the gods' i. e. so ancient that at the time, when the inscription was incised, its origin had been forgotten. On the evidence of the characters the date of the inscription has to be referred undoubtedly to the Indo-Scythic era,¹ and is equivalent to A. D. 156 7. The Stûpa must, therefore, have been built several centuries before the beginning of the Christian era, as the name of its builder would certainly have been known, if it had been erected during the period when the Jainas of Mathurā carefully kept record of their donations. This period began with the first century B. C., to which Dr. BHAGVÂNĀL's inscription undoubtedly belongs. Our inscription furnishes therefore a strong argument for the assumption that one Jaina monument at

¹ The characters of this inscription are exactly like those of the documents with Kanishka's, Huvishka's and Vāsudeva's names. The *śa* of *śākhāyā* is even more archaic. Its central stroke is vertical, not horizontal.

Mathurā is as old as the oldest known Buddhist Stūpas. With respect to its name which is contained in the word, immediately preceding *thūpe*, I am not prepared to give any decided opinion. The first syllable is perfectly plain on the three impressions at my disposal, but the lower part of the second is not distinct.

Another, unfortunately badly preserved, inscription gives the name of the *mahārāja deraputra Huksha*. *Huksha* probably stands for *Huvishka* or *Huviksha*, as an inscription of Dr. FUCHER's batch of January 1890 reads. The form is interesting, because it shows that the form *Hushka*, which the Rājatarāṅgiṇi gives and which survives in the name of the Kaśmirian town *Ushkar* (*Hushkapura*) is genuine and ancient.

A third inscription is dated *paramabhaṭṭāraka-māhārājādhirāja* (sic)-*śrī-Kumāraguptasya vijayarājye* [100] [10] 2 (3?) *kā.... tamā....* 20, and furnishes the last missing Śākhā-name of the Kottiya Gaṇa. Vidyādhari, in its Sanskrit form. The date probably corresponds to A. D. 430/1 or 431/2 and falls well within the known limits of Kumāragupta's reign. The mutilated passage regarding the month was probably *Kārttika-hemantamāse divase vīse* 20. It is interesting to note that even this late document shows a few Prakrit forms mixed with otherwise very good Sanskrit, and it is significant that it is the first, found in Mathurā, which shows the title *āchārya*. The monk, by whose advice a statue was dedicated, bore the name Datilāchāyya (read: *°chāryya*). The discovery of an inscription with a certain Gupta date will force us to exercise great caution with the dates of inscriptions which give no names of kings. They can be assigned to the Indo-Scythic period only if the characters are decidedly archaic.

This circumstance makes me unwilling to speak with full confidence regarding a very interesting fragment of the new collection which is dated *va[rshe]* 18, *va* 2, *di* 10 and records the dedication of a statue of divine *Ariṣṭanemi*, the 22nd Tirthaṅkara. For the letters look somewhat more modern than those of the documents, which undoubtedly belong to the Indo-Scythic period.

Some of the other pieces permit us to make small corrections in the readings of the inscriptions, discussed formerly. Thus it appears that, in No. 11 of the series in the forthcoming number of the *Epigraphia Indica*, the epithet of the nun Balavarmā is not *Mahanandisyā sahachariya* but *sadhachariya*. The latter word, which corresponds to Sanskrit *śrāddhachari*, occurs with perfect distinctness in one of the new inscriptions. As the blurred sign in No. 11 may also be read *gha*, and as further the hybrid form *śraddhacharo* occurs in No. 21 of the same series, the necessity of the change is not doubtful. An other one of the new inscriptions affects a reading in Sir A. CUNNINGHAM'S No. 6, (*Arch. Surv. Rep.*, vol. xx, plate v). The monk's name is *Grahābalo ātapiko* instead of *ātapiko Gahabaryasa*. Finally, there are fragments of five lines of a longer metrical Prāśasti, which show beautifully cut characters of the Gupta period, and there is a small complete Prāśasti in Devanāgarī characters which contains one Āryā verse and one Anuṣṭubh, and is dated *saṁvatsarai* (sic) 1080, i. e. Vikramasamvat 1080. This last discovery proves, like the two images with the dates Samvat 1036 and 1134,¹ that these ancient temples were used by the Jainas during the greater part of the eleventh century.

The above remarks warrant the assertion that the results of Dr. FÜHRER'S work during the season of 1890-91 are in no way inferior to those of previous years, and that his discoveries further confirm the correctness of the Jaina tradition.

January 25, 1891.

G. BÜHLER.

Pahlavi: 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥. — Das 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥 war nach dem *Glossary and Index of the Pahlavi texts*, p. 176: 'the treasury where a copy of the Avesta and Zand (the Parsi scriptures) was deposited'. HAUG bestimmt es im *Zand-Pahlavi Glossary*, p. xxxvi näher als 'the name of the fort of Pasargadae, where Cyrus was buried, whose tomb was

¹ See, ante vol. iv p. 331

watched by Magian priests*. Dies sind Muthmassungen, die sich weder sachlich noch auch sprachlich rechtfertigen lassen.

Nach meinem Dafürhalten kommt 𐭮𐭥𐭥𐭥 von 𐭮𐭥𐭥, worunter jenes priesterliche Kleidungsstück verstanden wird, welches die hentigen Parsen سدره nennen. Es ist dies eine Art Hemd und bedeutet ursprünglich ‚Nachtkleid‘. Dieses Wort ist auch ins Armenische übergegangen, wo 𐭮𐭥𐭥 sowohl ein Hemd als auch die Alba, ja auch die Dalmatica des Priesters bedeutet.

Darnach war 𐭮𐭥𐭥 nichts anderes als ein Raum, wo die heiligen Gewänder (𐭮𐭥𐭥) aufbewahrt wurden. Wenn also berichtet wird, dass die heiligen Bücher im Šapikan niedergelegt wurden, so ist darunter gewiss nichts anderes als das heilige Gewandhaus im Haupt-Feuertempel zu verstehen.

Pahlavi: 𐭮𐭥𐭥𐭥. — Dieses Wort wird von SPIEGEL *ajukinūtām* gelesen. Es bedeutet in der Regel ‚verunreinigen‘. SPIEGEL bemerkt (*Tradit. Literatur der Parsen*, S. 364) unter 𐭮𐭥𐭥 (*ajukis*) ‚Unreinheit‘ dieses Wort entspreche dem altbaktrischen *axti*; der Ursprung sei aber nicht klar. Ich lese das Wort anders, nämlich *aiwakinūtām* und leite es von 𐭮𐭥 (*aiwak*) ‚eins‘ ab. Die ursprüngliche Bedeutung desselben ist ‚in Eins zusammenbringen, vereinigen, mischen‘, woraus sich dann die Bedeutung ‚verunreinigen‘ entwickelt. Dass meine Auffassung richtig ist, wird durch Pazand 𐭮𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥 vollkommen bestätigt.

Pahlavi: 𐭮. — Diese Conjunction, die auch aus den sasanidischen Inschriften sich belegen lässt, wird gewöhnlich auf das aramäische 𐤍, 𐤌 zurückgeführt (WEST-HAUG, *Glossary and Index of the Pahlavi texts*, p. 8; HARLEZ, *Manuel du Pehlvi*, p. 176). Diese Erklärung scheint mit Hinblick auf das armen. 𐭮𐭥𐭥 ‚dann, darauf‘ nicht richtig zu sein. Ich erkläre armen. 𐭮𐭥𐭥 = Pahl. 𐭮 und avest. *apām* ‚nachher‘.

Neupersisch: می, می und به. — می (*hamē*) lautet im Pahlavi 𐭮𐭥, im Parsi 𐭮𐭥. Es wird in der Regel auf avestisches *hamaŋa* zurückgeführt. Aus *hamaŋa* würde aber im Neupersischen nothwendigerweise همد, nicht aber می werden. Nach meiner Ansicht lässt

sich **همی** nur aus altpersischem *hamaj* = *hamā-it* erklären. Mit **همی** hängt wohl **همیشه** zusammen.

Dem neupersischen **به** entspricht im Parsi sowohl **ب** als auch **پ**. Diese beiden Formen verhalten sich zu einander wie **۱** und **۶** = neupers. **نه**. Bekanntlich geht sowohl **۱** als auch **۶** auf altpers. *naij* = *na-it* zurück. **۱** ist eine Verkürzung von *naij*, während in **۶** der Diphthong *ai* zu *ē* zusammengezogen ist. Darnach können **ب**, **پ** nur altpersischem *baij* = *bā-it* entsprechen. Altpers. *bā* ist mit dem avest. *bā*, *bāt* und dem altind. *baḍ* ‚fürwahr‘ identisch.

Neupersisch: **خدای**. — In der Regel wird das neupersische Wort **خدای**, ‚Herr‘ (vgl. **کدخدای**, ‚Hausherr‘, Pahlawi: **𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥**) aus dem avest. *qadāta-* (*hwadāta-*) ‚sein eigenes Gesetz habend‘ erklärt. Diese Erklärung ist falsch, da, wenn das avest. *qadāta-* zu Grunde läge, dies Wort im Pahlawi **𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥** und im Neupersischen **خیاد**, **خیاد** lauten könnte. Auch die Erklärung aus avest. *qadāwat-* = altind. *swadhāwat-*, ‚mit eigener Machtvollkommenheit begabt‘, welche J. DARMESTER (*Études Iraniques* 1, 70) vorschlägt, passt nicht, da aus *qadāwat-* im Neupersischen **خیاو**, **خیاو** entstehen müsste. Nach meiner Ansicht lässt sich Pahlawi **𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥**, neupers. **خدای** nur aus avest. *qato ajā* ‚nach eigenem Willen sich bewegend‘ erklären. — Man muss dabei an die persische Anschauung denken, nach welcher es nur einen Freien gab, nämlich den Gross-König, während alle anderen seine Knechte (**بندگان**) waren. Der Königssohn Kyros war ja selbst nur ein Knecht seines älteren Bruders und in der Inschrift von Behistān nennt Dareios seine höchsten Beamten *bandaka*, neupers. **بنده**.

Neupersisch: **مویدن**, **مویه**. — Diese Worte verbindet J. DARMESTER (*Études Iraniques* II, 169) mit dem avest. *amajava*, welchem er die Bedeutung ‚lamentation‘ vindicirt. Dem neupers. **مویه** (*mājuh*) entspricht im Pahlawi **𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥**, welches HARG als ‚perhaps tearing the hair‘ (**𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥**) erklärt. — Wäre **مویه** wirklich avest. *amajava*, dann müsste die Pahlawi-Form nothwendiger Weise **𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥** lauten. Ich identificire neupers. **مویه** mit dem armen. **մոլ** ‚Bettler‘ (eigentl. ‚Vorjaummern‘), **մոլայիկ** ‚bettelnd‘ und führe es auf eine Grundform altpers. *mauda-* zurück.

Dass die Wurzel, welche hier zu Grunde liegt, mit einem Dental schloss, beweist die Form مُست 'Klage' (davon مُستمند), Pahlawi: 𐭮𐭥𐭥, welche ein altiranisches *musti-* für *mud-ti-* voraussetzt.

Neupersisch: اكر. — Diese Partikel tritt uns zum ersten Male im Parsi entgegen; im Pahlawi steht dafür 𐭮𐭥, welches das altpers. *jadij* = altind. *jadi* reflectirt. Dagegen erscheint im Pahlawi 𐭮𐭥𐭥 = neupers. هرگز. Daraus erschliesst J. DARMESTER (Études Iraniennes, I, 245) eine Form *ha-karam* 'ein Mal' (vgl. *ējā-karan* Naqš-i-Rustam A, 39). Darnach gehört اكر 'ein Mal' = *ha-karam* zu 𐭮𐭥𐭥𐭥, zweites Mal' = neupers. دیگر = *duwitiya-karam* und 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥, drittes Mal' = سه دیگر = *ritiya-karam*. Die Entwicklung der Bedeutung 'wenn' aus 'ein Mal' ging von Redensarten aus wie altpers. *jadi-padij*, griech. εἴ-περ, εἴ-ποτε. Man sagte 'wenn einmal' und fasste nach und nach den die Partikel begleitenden Ausdruck im Sinne der Partikel selbst, ähnlich wie im Französischen aus *ne . . pas* = lat. *ne passum* die Bedeutung des *pas* und im Arabischen aus لا ابدا 'niemals' die Bedeutung des ابدا als Negation sich entwickelt hat.

Neupersisch: درست. — Man las früher Behistān IV, 39 *durusā*, wo man nun richtiger *duruwā* liest. SPIEGEL stellt zu beiden neupers. درست, was, wie mir scheint, nicht richtig ist. درست ist nämlich nichts anderes als das altbaktrische *derēsta-* von *darez-* und reflectirt vollständig das indische *dydha-*. Das *s* der neupersischen Form statt des zu erwartenden *š* ist wie in راست, دوست u. s. w. zu erklären.

Neupersisch: شاگرد. — Die Pahlawi-Form des neupers. شاگرد lautet 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 (*ašāgart*). In dieser Gestalt ist die Form ins Armenische als ասակեր übergegangen. Das letztere beweist, dass die Pahlawi-Form 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 für 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 steht. Was die Etymologie anlangt, so führe ich 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 auf ein avest. *ašho-karēta-* 'geweiht' zurück. شاگرد bezeichnet also zunächst einen geistlichen Schüler. Da das avest. *ašho-karēta-* im West-Iranischen *arta-karta-* lauten müsste, woraus im Neupersischen اردگرد resultiren würde, so müssen wir شاگرد als einen der theologischen Sprache nach ostiranischem (avestischem) Muster angehörenden Terminus betrachten.

Neupersisch: نماز. — Das Wort نماز, Pahlawi 𐭌𐭕𐭕𐭕 ist bisher unerklärt geblieben. Sein Zusammenhang mit dem avest. *nəmah-*, Nomin. *nəmo* = altind. *namas* liegt zwar auf der Hand, aber aus *nəmo*, welches im Altpersischen die Form *nama* ergibt, müsste im Pahlawi 𐭌𐭕𐭕𐭕, im Neupersischen نم geworden sein. Nach meiner Ansicht verdankt نماز seine Entstehung dem avest. *nemas-ēt* = altpers. *namaš-ēj*, altind. *namaš-ēt*. Es mögen 𐭌𐭕𐭕𐭕 und 𐭌𐭕𐭕𐭕𐭕 = *nama* und *namaš-ēj* längere Zeit neben einander bestanden haben, bis endlich das kurze نم, das bekanntlich auch ‚Feuchtigkeit‘ bedeutet, dem vollen نماز das Feld räumte und in der Bedeutung des letzteren gänzlich verschwand. — In Betreff des neupers. ز = Pahl. 𐭕𐭕 = altpers. *šē* vergleiche man چيز = altpers. *čīs-ēj*, نيز = Pahl. 𐭕𐭕𐭕𐭕, altpers. *anijaš-ēj* (altind. *anjat + ēt*). J. DARMESTETER'S Erklärung dieser Formen (*Et. Ir.* II, 112 ff.) ist entschieden verfehlt, da in den von ihm postulirten altiranischen Grundformen, zu deren Aufstellung gar kein Anlass vorliegt, das schliessende *ē* im Neupersischen abfallen müsste.

Neupersisch یار. — Das neupers. یار erklärt J. DARMESTETER (*Et. Ir.* I, 73) aus avest. *awo-dāta* ‚securable‘ = Pahl. *ajjār*. Gegen die Richtigkeit dieser Erklärung spricht schon neupers. یاور, welches ich für die ältere Form von یار halte. Ich lese daher Pahl. 𐭠𐭥𐭥𐭥 nicht *ajjār* sondern *ajjabār*. In dem Suffix *bār* liegt offenbar das altiranische *bara* ‚tragend‘. Demgemäss muss das vorangehende *ajja* ‚Hilfe‘ oder etwas Aehnliches bedeuten. Ich erkläre *ajja* aus altiran. *aw-ja*, dem

dieselbe Bedeutung wie dem bekannten avest. *awah-* = altind. *awas-* zukommt.

Avest. éisto (čísto) Vend. II. 10. — An der Stelle des Vendidad, welche ich in dieser Zeitschrift I. S. 163 behandelt habe, liest bekanntlich SPIEGEL *čísto*, WESTERGAARD dagegen, dem auch JUSTI folgt, *éisto*. Das letztere, nämlich *éisto*, dürfte in dem neupers. چست stecken, welches nach VULLERS (*Lex. pers.-lat.* I. 573, a) ‚aptus, conveniens, congruus‘ bedeutet. Diese Bedeutung würde an der betreffenden Stelle des Vendidad vortrefflich passen. — *Noit dāto ahmi noit éisto merēto berēta-ča daēnaja* müsste übersetzt werden: ‚nicht bin ich geschaffen, nicht bin ich tauglich zur Verkündigung und Tradition des Gesetzes (Glaubens)‘.

Armenisch: ճաղի. — Für das gotische *galga* (Stamm: *galgan-*) wird von den neueren Sprachforschern als indogermanische Grundform *ǵhalǵha* angenommen und dabei auf das litauische *žalga* ‚Stange, Stecken, Stock‘ verwiesen. Der aus dieser Vergleichung gewonnene Schluss ist unrichtig; er wird durch das armen. ճաղի (*dzaǵk*) ‚Ruthe, Peitsche, Geissel‘ widerlegt. — Die armenische Form beweist, dass die Grundform für *žalga* — ճաղի (*dzaǵk*) nicht als *ǵhalǵha*, sondern als *ǵhalga* anzusetzen ist. — Wenn der gotische Ausdruck für den Galgen mit dem armenisch-litauischen für die Stange, Gerte identisch wäre, dann müsste er nothwendiger Weise *galka* lauten.

Armenisch: պատումն. — Matthēos Uḥajetschi պատմութիւն. Jerusalem 1869. S. 350: Էւ յայնժամ թագաւորն Մէլքուն Տանեալ առ կամեն Պէտեւին զամենայն իշխանսն Հանաց, Էւ մեծաւ պաշտօնօք Էած զնա 'ի Ղրատանդինուպօղիս, Էւ արար թագաւորն նմա մեծ ինդանելութիւն, Էւ տուրս անշաղկ դանձաւց պարզեւէր նմա Էւ պատումն մեծածախք արար առաջի նորա . . . Zu dem Worte պատումն bemerken die Herausgeber (Note 216 auf S. 570): զայս բառ մթին զոր ոչ կարացաք ստուգել Է. Պիւլըրիէ թարգմանէ լui donna de splendides festins‘ Էւ արար նմա խնջոյք մեծածախս. Das betreffende Wort ist offenbar nichts anderes als das griechische ἐπεὶ δεξιῶν. Man weiss, wie eifrig diese Art von Spielen und Festen unter den byzantinischen Kaisern gepflegt wurde.

Armenisch: ասիկան. — Nach der Beseitigung der einheimischen Dynastie der Arsakiden wurde bekanntlich Armenien durch Gouverneure verwaltet. Die Gouverneure des sasanidischen Perserkönigs hiessen *Տարղյան*, jene des arabischen Chalifen *ասիկան*. Das letztere Wort ist dem Pahlawi entlehnt. Nach dem *Pahlavi-Pazand Glossary* (ed. HOSIANGJI-HARG, Bombay-London 1870) S. 128 ist *اسيکان* *an artizan, a skilful man*. Es scheint darnach *ասիկան* nichts anderes als die mittelpersische Uebersetzung des arab. *وكيل* zu repräsentiren.

Der Regenbogen — der Gürtel Ahura-mazda's. — Thomah Artsruni: *պատմութիւն տանն Արծրանեայ.* 1, 1 (Ausgabe von PARIKANEAN, St. Petersburg 1887, S. 19) *զաղեղն խճ Եղից յամպս, որ է ծիածանդ, զոր ամանք հօւր մեկնեալ յամպս ասացին, և որդիք ասորապաշտիցն՝ զօտի Արամայգայ.* „meinen Bogen werde ich setzen in die Wolken, was der Regenbogen ist, den einige von den Wolken losgelöstes Feuer genannt haben und die Söhne der Anbeter der Natur-Elemente (die Perser) den Gürtel Ahura-mazda's.“

տան = *աշխարհ*, *Երկիր* (Bemerkung zu d. Z. iv, 356). — Zu den aus Wardan und Fazar von Pharpi angeführten Stellen erlaube ich mir noch die nachfolgenden, dem Werke des Stephannos Siunetschi *պատմութիւն տանն սիսական* (herausgegeben von Emin, Moskau 1861) entnommenen hinzuzufügen: *Ի* p. 243: *Եղեւ սիիզըն աւերածայ Մարան զատափ և ամուր աշխարհին Քաղաց* und dann S. 245: *Եւ բնախն յաւերանցաւ տանն Քաղաց — եկն ամիր Հարսնն և բնացինք արար զտան Մարանին և ՂԱրեւիք զատա.* Ferner S. 246: *Կրկին բարկացաւ Աստուած Քաղաց աշխարհիս. և Տ. 279: Եւ 'ի ձեռն արի և քաջ սպասաւարին Խաշեէի զաղալցոյ զամենայն տանն Պարսից և Տաճկաց և Թաւադաց, Տ. 286: Բայց Լեւոպրիան Եղբայր Խանէի, որ զնաղեալ էր առ աթաբէկն Ալուկայ Երկա որդւովք Ալիկաման և Խանէի, շարժեալ էր զտանն Պարսից և բաղում հեծեւովք զայլ յօղնութիւն Եգքոր. Տ. 310: գնայր 'ի տանն Խաշենայ առ սրդի մեծ իշխանին, und dann S. 311: Եւ 'ի կնաթիւն մեծի և փառաւորեալ իշխանին Խաշենայ՝ Պարսկացոյ սրդայ Հասանայ.*

Dazu stelle man noch: Thomah Artsruni 1. 5 (Petersb. Ausgabe S. 39): *բնդդեմ նորա զօրաժայտ Եղեալ տանն Վաղայ, ապին Վաղա-*

ապրիլի, Երկրորդական բերքի՝ գրէ Աբրահամ առ Տիգրան վասն օգնականութեան մատուցանել նմա : Abraham Kretatshi պատմութիւն անցիցն իւրաց եւ Վասար - Շահին Պարսից. Wazaršapat (Edschmiatsin) 1870. Anhang II. պատմութիւն Մշի քաղաքին, S. 109: եւ ախա եղեալ ընդ իշխանն, Հաստատակէս շուեալ գան 'ի Վաթայն, եւ ամանք 'ի Վաթ լեւոնափջի, եւ կէսք անցեալ գնան 'ի Լեհաց տունն. — Լեհաց տունն .Das Land der Lehi' ist Polen. Bei Matthäos Urhajetshi պատմութիւն, Jerusalem 1869, kommen die Verbindungen տունն Հարց, տունն Յանայ, տունն Տաճկաց ungemein häufig vor. Vgl. S. 3, 4, 5, 11, 12 ff.

Zu Fazar Pharpetschi. — Bekanntlich stehen uns für das berühmte Geschichtswerk von Fazar Pharpetschi blos zwei Handschriften zu Gebote: eine Venetianer, nach welcher die Ausgaben von 1793 und 1873 hergestellt wurden, und eine Edschmiatsiner, geschrieben im Jahre 1774. Bei diesem empfindlichen Mangel an Handschriften ist es daher für die Textrecension Fazar's von grosser Wichtigkeit, wenn man einem Abschnitte seines Geschichtswerkes bei einem anderen Schriftsteller wieder begegnet. Ich erlaube mir hier auf eine Stelle, nämlich die Rede des sinnischen Märtyrers Jazd (Եզդ) aufmerksam zu machen (Fazar-Ausgabe von 1793. S. 214), welche in dem Werke von Stephannos Simetshi պատմութիւն տանն սիսական, ed. Emin. Moskau 1861. ԺԷ, S. 47 sich wiederfindet. — Ich stelle die Textabweichungen hier in Kurzem zusammen. Բ. Թէ գժամանակս ար զմարմնոյ կեանս Թէ վաճառէր սք եւ հա(սան)եր ինձ գնել = Տ. Թէ գժամանակայ կեանս մարմնոյ վաճառէր սք եւ ինձ հնար էր գնել. — Բ. տայի արդեօք զամենայն ինչ ըստ ալ. քառութեան իմել գիւտի եւ գնէի = Տ. տայի արդեօք զամենայն ինչ զոր տնէի եւ գնէի. — Բ. մանաւանդ զի անյայտ է երկուսն վաճառուն = Տ. մանաւանդ զի եւ անյայտ է երկուսն վաճառոյն. — Բ. զհետին եւ զմօտեան 'ի դարս = Տ. զհետին եւ զմօտեան. — Բ. եւ 'ի վաղին վախճանեալ յաղարկիցի = Տ. եւ 'ի վաղեւ վախճանեալ յաղարկեացի. — Բ. Թէ սրացեալ էր իմ = Տ. Թէ սիրեցեալ էր իմ. — Բ. եւ մեծամեծ պատուովք = Տ. եւ մեծամեծ պարգևովք. — Բ. համարեալ լատ. պատուական, առն արախ եմ եւ խնդամ վախճանել քրիստոնէութեամբ քան Թէ զհաղար հաղարս ամոց կեալ սրացութեամբ եւ յաւի-

սենից անվախճան պատառճափն լինել ժառանգորդը = Տ. համարեալ լաւ եւ պատառական ուրախ եմ եւ խնդամ մեռանել վառն Վարխատի, քան թէ զհաղարս ամաց կեալ մեծամեծ փառք յարացութեան, եւ անվախճան պատառճափն լինել ժառանգորդ.

Zu Thomah Artsruni. — Thomah Artsruni: պատմութիւն տանն Արծրունեաց, herausgegeben von PATKANEAN, Petersburg 1887.

Յառաջարանութիւն յեղինակին (Տ. 3): Այս արդէս տակ որչա՞մբ է շարագրութեան յեղինակի խնդիր 'ի քէն, Պարիսպ Արծրունեաց տէր եւ Վապուրական իշխան, ընկալեալ 'ի մեզ զհրաման պատահրանի քս Hier ist der Name Պարիսպ irrthümlich für Վապիկ gesetzt. Vergl. I, 6 (Տ. 45): զոր եւ մեր բոս հրամանի քամ, Վապիկ զօրապար Հայոց եւ Վապուրական իշխան, քան յանձին տարեալ und II, 11 (Տ. 76): . . յանդիման կազարցար քեզ, քաջ բանասիրաց Վապիկ Վապուրական եւ մեծ զօրապար Հայոց . . .

I, 5 (Տ. 37). քանդի որդիքն Սենքերիմայ մեծաւ ցտամմբ եւ անդրաւ հաշտամմբ ընդ Աջաճապին լինէին, յապալս դալ գնաւ սերունդ Վարբակայ Սարի, որ երարձ զԹալաւորութիւնն 'ի Սարգանապուրայ, հաւայն Սենքերիմայ: Man lese: մեծաւ ցտամմբ եւ անդրաւ ստիմմբ und 'ի Սարգանապուրայ, հաւան Սենքերիմայ:

I, 5 (Տ. 39). Այն ժամայն Վսեբքսէս եւ Արչիկ փազս տուալ պատահէն Ալեկայոյն. Man lese Ալեկայոյ թալաւորին. Dies wird durch das Nachfolgende gefordert: եւ ձերբակալ արարեալ մերխնան 'ի գինեւ եւ յապաղինեւ եւ տանին կացարանէն տաջի Ախրաի, զոր տուալ Ախրաւ դանայ 'ի Խորասան. եւ անտի դարձեալ 'ի Վարեւն, ընդ իւր տանեւ լալ զԱլեկային.

I, 6 (Տ. 41): Օպրա ժամանակաւ թալաւորեալ Ալեքսանդր Սակեղովնայի տիկեբակալութեամբ երազահա հասեալ 'ի վերայ Վարեհի ապանանել գնաւ, եւ բառնայ թալաւորութիւնն Պարիսպ Արծրունեան: Իսկ Ասուդ զհէս Վարեհ ելեալ 'ի պատերազմ u. s. w. Man lese: Օպրա ժամանակաւ թալաւորեալ Ալեքսանդր Սակեղովնայի տիկեբակալութեամբ երազահա հասեալ 'ի վերայ Վարեհի ապանանել գնաւ եւ բառնայ զԹալաւորութիւնն Պարիսպ: Իսկ Արծրունեան Ասուդ զհէս Վարեհ ելեալ u. s. w.

I, 11 (S. 67): **Լ**ւ. *Թաղատրեաց կայսր Թէոդոս փոխանակ Պապայ ՂԱ շարագատ ամն յԱլշակունի տաճմէ, այր քաջ եւ պատերազմայ, աշարկու մեծամեծայ եւ փութնց, եւ սա նշկաճեալ զկայսերք՝ յդէ սա Շապուհ արքայից արքայ նուաճել ընդ նմա, եւ եղբայր Սէհաժանն Արծրունի յդէ զԵսպան առ Շապուհ զնոյն խորհարդ հաստատակ :* Man lese: **Լ**ւ. *Թաղատրեցոյց կայսր Թէոդոս . . . Statt եւ եղբայր Սէհաժանն Արծրունի* hat die Constantinopolitaner Ausgabe vom Jahre 1852 (S. 72) bloß **Լ**ւ. *Սէհաժանն Արծրունի*, was richtig ist. Man muss übersetzen: und er schickt den Artstunier Melhuzan als Gesandten zu Şapuh.

I, 11 (S. 75): **Յ**ամի երկրորդի **Յ**աղկերսի սրգոյ **Վ**լամայ երկրորդի՝ բարձաւ. *Թաղատրութիւնն 'ի տանէն Հայոց, որ տեւեալ ամն նոժ եւ փոխանեցաւ :* Es ist zu lesen: **Յ**ամի երկրորդի **Յ**աղկերսի սրգոյ **Վ**լամայ երկրորդի՝ բարձաւ. *Թաղատրութիւնն Հայոց 'ի տանէն Ալշակունեաց, որ տեւեալ ամն նոժ եւ փոխանեցաւ.* Abgesehen von der historischen Unrichtigkeit, die in der obigen Fassung gelegen ist, wird die Correctur durch dasjenige, was folgt, gefordert: **Յ**եա բառնալոյ *Թաղատրութեանն 'ի տանէն Ալշակունեաց, եւ հայրապետութեանն 'ի տանէն սրգոյն Վախի սրի . . .*

II, 1 (S. 77 und 78): **Լ**ւ. *դարձեալ գառնայ (Շապուհ Արծրունի) 'ի Հայո, ընդ իւր ածեալ մարդպան զՎնդայ Պարսից մուպետ . . .*

Լւ. *հասեալ Շապուհայ Արծրունոյ ամբարշտի յԱլստաշտա հանդերձ մարդպանան՝ շինեն 'ի գառն քաղաքին զորմղական մեճեան, եւ զկրակապաշտութեան մեղութիւն բորբոքեն 'ի նմա.* Hier liest auch die Constantinopolitaner Ausgabe vom Jahre 1852: *'ի գառն քաղաքի.* Es muss aber *'ի Վախն քաղաքի* gelesen werden. Diese Lesart wird durch das Nachfolgende gefordert: **Իսկ Տաճատ եւ Վախիճ 'ի մէջ փակեալ զմարդպանն եւ զորդի նորա զՇիրոյ՝ ձերբառալ արարեալ ածեն 'ի Վախն, եւ հօր կրակարանին բորբոքեալ՝ ստատածակց արարին զնա յորմղական մեճենին, եւ զՇիրոյ կախեն զփայտէ 'ի վերայ կրակարանին.**

III, 2 (S. 127): **Լ**ւ. *զելանն Աշտո սալ տանել կապանօր առ Թաղատրն, զի տայէ փեթոս անցիցն անցելոյ 'ի նման, եւ ապստամբութեամբ 'ի պետութենէ Տաճկոյ :* Hier ist zu verbessern **Լ**ւ. *ապստամբութեանն 'ի պետութենէ Տաճկոյ.*

III, 5 (S. 149): **Իսկ իբրեւ ընթեղաւ ցնամակն, զրեալ երկմունս 'ի ծանախանս կանանցն իւրեանց եւ 'ի մուար օրէնսգիրն, յանձն առեալ սալ**

նմա զիշխանութիւնն բնիկ տէրութեանն իւրեանց, իւրեանց Սախումաթ եւ զնոց զկնի փառաց իշխանապետութեանն ցանկութեան յորմէ վերպեացն :

Hier macht hinter բնիկ տէրութեանն իւրեանց der Herausgeber des Petersburger Druckes, Prof. PATKANEAN die Bemerkung: [Թափ պահապարդ բանի լինել ասա : Dies ist nach meiner Ansicht nicht der Fall, sondern die beiden Worte իւրեանց Սախումաթ sind frühzeitig durch einen gedankenlosen Abschreiber von ihrer Stelle gerückt worden. Es ist zu lesen: Խոկ իբրեւ բնթերցաւ զնամակն, զբեալ երգմանն 'ի ծանոկանն կանանցն իւրեանց եւ 'ի մելար օրէնադիրն իւրեանց Սախումաթ, յանձն տաւալ սալ նմա զիշխանութիւնն բնիկ տէրութեանն իւրեանց, եւ զնոց զկնի փառաց իշխանապետութեանն ցանկութեան յորմէ վերպեացն :

III, 8 (S. 167). 'Այնպէս բանայ, սրպէս եւ ոչ [Թուշնք եւ զազանք՝ բնաւորեալ բաժանեն զժամանակի տարւոյն յերկուս կամ յերկու ամարանոցս եւ ձմերանոցս ինքեանց կենաց պաճարին, զլարնանայինն 'ի բարձրագոյն զազաթանն լերանց եւ 'ի փապարս վիմաց եւ 'ի վերայ բարձրաբերձ ծառոց կենդաւաւարին u. s. w. Man lese: նոյնպէս բանէ (nämlich das Wasser-ungethüm) und ինքեանց կենաց պաճառաւն.

Die 'Geschichte Alexanders' und Thomah Artsruni. — Aus der Geschichte Alexanders (պատմութիւն Ալեքսանդրի Մակեդոնացոյ) findet sich bekanntlich ein längeres Citat in dem Geschichtswerke des Thomah Artsruni (10. Jahrhundert) պատմութիւն ասան Արծրունեաց. Das- selbe steht im dritten Capitel des ersten Buches (Petersburger Ausgabe S. 29). Thomah Artsruni citirt das betreffende Werk als Ալեքսանդրի Մակեդոնացոյ աս. Ողբակտայ վիպապարթիք. Es ist damit der Absatz ՄԹ. der Geschichte Alexanders gemeint. Das in Rede stehende Citat bei Thomah scheint uns schon deswegen wichtig zu sein, weil es manche treffliche Leseart bietet, die für die Verbesserung des Textes sich verwerthen lässt. — Die beiden Stellen der Geschichte Alexanders, denen das Citat entnommen ist, finden sich in der Venetianer Ausgabe vom Jahre 1842 auf S. 126 und 127. Sie lauten (126):¹ զսանջուպ (Th. զսանջուպն) ճոփինն լսէաք եւ զհարաւածն եկեալ (Th. եկեալ) 'ի վերայ թիկանցն սեւանէաք, բայց սանջուքն ոչ երեւէին (Th.

¹ Pseudo-Callisthenes II, 36 (Ed. CAROLUS MILLER Paris 1846. p. 88.)

դասնջարսն ոչ տեսանէաք). այլ ձայն իմն դայր սր ասեր (bei Th. fehlen die zwei letzten Worte). մի՛ ժողովել մի՛ հատաներ (Th. եւ մի՛ հատանել), եթէ (Th. թէ) ոչ Եղեցի անձն այն մեռեալ, եւ ժանդախտի. աստակեցին (Th. աստակեցի) դամարտակդ : — (Տ. 127): բազում անգամ աղաւթին (Th. աղաւթին) զիս բարեկամքն դառնալ, եւ Լս ոչ կամեցայ, քանզի կամէի տեսնել զկատարած երկրին (Th. երկրի) : Այս (Th. եւ) անդուստ խաղացեալ (Th. խաղացեալք) ընդ անապատ ճանապարհ զնացեալ (Th. զնացար)՝ ի ծովափովն կրթ, եւ ոչ Լս այնուհետեւ ինչ տեսնուաք (Th. ոչ տեսնուաք) ոչ հաւ. եւ ոչ զաղան, բայց միայն (Th. fehlt) զերկինս (Th. զերկին) եւ զերկիր. եւ զարեգակն ոչ Լս (Th. Լս ոչ) տեսնուաք, այլ ընդ աղօս (Th. աղօս օդ) աւարս (Th. յաւարս) տանն : Աս եկեալ ի տեղի մի ծովային, եւ զփրանն եւ զամենայն բանակն (Th. զբանակն զամենայն) ի ներքոյ (Th. ի ներքո) Եղեալ մտանալ ի նստն. Լս նստաք ի կղզի մի ծովուն որ ոչ էր հետի յերկրէն (Th. յերկրէ), յորմէ լուաք խօս մարդկան հէլլենական, եւ որք խօսէին ոչ տեսնուաք :¹ Աս զնուորքն ի մահ վաանդի (Th. ի մահու վաանդ) տուեալ զանձինս՝ լոյս անցուցանել (Th. ի լոյս անցանել) ի նստն ի կղզին, եւ խեցեալի մի եւ կորդեաց (Th. կորդեայ) ձգեաց ի ջուրն զնուորս յիտն եւ շորս. եւ անցեալ դնացաք ի տեղեացն երկուցեալք : Աս եկաք ի տեղիս յերկուս աւարս (Th. յերկուս աւարս ի տեղիսն) որ արեգակն ոչ ծագէ, եւ կամեցեալ իմ պատմել եւ ձեռնարկեալ (Th. ձեռնարկել) տեսնել ի ձեռն ծառայից որ երջանկաց փոյլքն էին (Th. եր երջանկացն փոյլք) Ապա զեթենէս իմ բարեկամն (Th. բարեկամ) խրատ Լս ինձ մտանել հանդերձ բարեկամօք բառատան եւ մոնկամք հարիւր եւ զնուորօք հազար եւ երկերիւր (Th. hat dazu noch մոյնիւրք), եւ արտարայ յետ ճանապարհին իմացաք Էջ մատակ որ անի յաւանակ, որոյ կապեցաք անդրէն գլաւանակն ի բանակին : Աս ի մատանէն մերում լարօք հնդկաստան, հաւք երկու պատահեցին մեզ որ անէին մարդկէն երես, եւ մեծ էին քան զհաւս որ առ մեզ լինին, եւ հէլլենականաւ. (Th. հէլլենական) խօսիւք ի բարձանց աղաղակէին (Th. աղաղակեցին). Օհ զվայր կոխեալ զատուածաց (Th. զատուածաց) գտան տեսնելով (Th. տեսնել Աղեքսանդրէ), ընդ կրանի (Th. կրանին) դարձիր, թշուառա-

¹ Pseudo-Callisthenes II, 38: τινὲς δὲ στρατηγὸν παραβουλεύσαντες κολύμβῳ διαλθόντες ἀπὸ τοῦ πλοίου εἰς τὴν νῆσον τοῦ ἱστορεῖσθαι αὐτῶν.

կան. քանզի զԵՐՋԱՆԻԿ կամարացն (Th. կամարարացն) կղցիս կոխել ոչ կարես. զի՝ յերկինս ելանել բռնանաս, զոր ոչ է քեզ հնար: (die fünf Worte fehlen bei Th., dagegen hat er weiter: և իբրև լուսյ զայս) և (fehlt bei Th.) զսղաքունն և սարսափունն զիս կալեալ յահէ յերկեզէն եղևոյ 'ի հարկէ լուսյ աստուածայնոյ (Th. hat noch սկանչելի) ձայնին որ 'ի յերկուց հաւացն (Th. 'ի հաւան) ասացեալ եղև:

Ueber Bundahishn I, Zeile 1—24. — Da ich in der Auffassung einzelner Stellen dieser Partie von JUSTI und andern Uebersetzern abweiche, so erlaube ich mir, meine Uebersetzung davon mitzutheilen:

Von der Kenntniss der ԴԾՇԷ zunächst über die Schöpfung Anahüma's und die Gegenschöpfung Gannāk minōi's, dann über die Beschaffenheit der Geschöpfe, von der Schöpfung an bis zum Ende, welches ist die Erneuerung des Leibes, wie es aus der Religion der Mazdaverhrer also offenbar ist: Anahüma, der höchste in Allwissenheit und Güte, war immerdar im Lichte. Dieses Licht, den Thron und Ort Anahüma's, nennt man das ewige Licht und die immerdar seiende Allwissenheit und Güte Anahüma's nennt man die Religion. Für beide ist eine und dieselbe Erklärung. Dieses 'immerdar' ist die unendliche Zeit. Wie Anahüma, der Thron, die Religion und die Zeit Anahüma's waren, sind und immer sein werden, so war Ahriman zwischen Finsterniss, im Nach-Wissen, Freude am Tödten und in der Tiefe und es gibt (eine Zeit) wo er nicht sein wird und dieses Tödten. Und auch diese Finsterniss ist ein Ort, den man ewiges Dunkel nennt. Zwischen beiden ist eine Leere: diese nennt man Luftraum, in welchem jetzt die Vermischung stattfindet. Beide Geister sind endlich und unendlich, da einerseits man das Höchste ewiges Licht und die Tiefe ewiges Dunkel nennt, zwischen beiden eine Leere sich befindet und eines mit dem anderen nicht verbunden ist, und anderseits der Leib beider Geister an und für sich ein begrenzter ist. Und dann sind wegen der Allwissenheit Anahüma's die Dinge in der Schöpfung Anahüma's beides — endlich und unendlich, denn man kennt jenen Pact zwischen den beiden Geistern, und der vollendete Körper und die Herrschaft und die Schöpfung Anahüma's werden bei der Erneuerung

des Leibes erstehen und dieses in Ewigkeit fortdauernde Sein ist unendlich, aber die Schöpfung Ahrimans wird in jener Zeit zu Grunde gehen, wo die Erneuerung des Leibes stattfindet, und dieses ist die Endlichkeit.¹

Nachträge und Verbesserungen zum IV. Bande der Zeitschrift. — S. 312. Neben پادشاه kommt auch die Form پادشا vor, welche VILLERS (*Lex. pers.-lat.* I, 315, a) aus der ersteren durch Abfall des schliessenden *s* erklärt. Im Hinblick auf Pahl. 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥 ist gerade das Umgekehrte der Fall. پادشا ist die ältere, پادشاه die jüngere Form. Das S. 314, a von VILLERS angeführte پاد ist ganz zu streichen, da es nicht existirt.

S. 354. Die Form 𐭯𐭥𐭥 wird oft auch 𐭯𐭥 geschrieben, das ich *airin* und nicht *ajinn*, *ainn* lese. Gewöhnlich erscheint im Pahlawi für neupers. آیین die Form 𐭯𐭥𐭥 (= neupers. آئینه), das JUSTI آیینیک, HAUG-WEST (*Glossary and Index*, p. 73) *khadānāk* (trad. *adūdāk*, or *adūdunāk*) und DE HARLEZ (*Manuel du Pehlvi*, p. 215) *aiñjok*, *hadānāk*, mit der Bemerkung 'étymologie incertaine' gelesen haben. Statt *airi-waēna*-, *airi-waēnaka*- lese man: *airi-waēna*-, *airi-waēnaka*-.

S. 355. Man lese die mit den indischen Stämmen *apāñé*-, *prāñé*- identisch sind. Im Avesta kommen blos *apās*-, *frās*-, Nominative dieser Stämme vor. Im Hinblick auf neupers. آواز, آواز erwartet man *apāz*-, *frāz*-. Geht etwa anlautendes *-āz* im Avesta gesetzmässig in *-ās* über? — Steht *apām* nachher mit *apās* im Zusammenhange?

Auf S. 310 ist statt *airi-šmereta*-, *airi-šmeretanē* (*airi-šmeretanai*) zu lesen: *airi-šmereta*-, *airi-šmeretanē* (*airi-šmeretanai*).

FRIEDRICH MÜLLER.

¹ Es ist statt 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥 vielmehr 𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥 zu lesen

Mittheilung für Armenisten.

Die Armenier, welche gegenwärtig grosse Anstrengungen zur Förderung ihrer nationalen Cultur machen, haben zu diesem Zwecke binnen kurzer Zeit zwei literarische Preise gestiftet. Der erste ist von dem verstorbenen Mäcen ISMIRJAN ausgesetzt worden für in armenischer Sprache verfasste Arbeiten, welche auf Armenien, seine Geographie, Geschichte, Literatur und Sprache Bezug haben.

Den zweiten Preis hat seine Magnificenz der gegenwärtige Rector des bekannten armenischen LASAREW'schen Instituts für orientalische Sprachen in Moskau, Herr KHANANJAN gestiftet. Dieser KHANANJAN'sche Preis wird für die erfolgreiche Lösung einer von jenem Institut gestellten Aufgabe verliehen.

Mir ist durch Professor G. CHALATHJAN der ehrenvolle Auftrag zu Theil geworden, der europäischen gelehrten Welt das Nähere darüber mitzutheilen.

Der Rath der Specialclassen (*classes spéciales*) des LASAREW'schen Instituts für die orientalischen Sprachen erklärt hiermit, dass das Thema für den vom Hofrath DANIEL GABRIELJAN KHANANJAN eingesetzten Preis folgendes ist: „Die sociale und politische Lage Armeniens zur Zeit der Bagratiden vom ix.—xi. Jahrhundert u. Z., mit Berücksichtigung der gleichzeitigen Literatur und Kunst.“

Die Arbeit kann in armenischer, deutscher, französischer oder russischer Sprache abgefasst sein und muss bis zum 1. September des Jahres 1892 eingeliefert werden. Der Preis beträgt fünfhundert Rubel. Sollte der Fall eintreten, dass von den eingelieferten Arbeiten zwei in gleichem Maasse des Preises für werth erachtet werden, so würde der Rath die ausgesetzte Summe zwischen den Verfassern der beiden Arbeiten theilen.

Wenn keine der eingelieferten Arbeiten durch den Umfang und die Gediegenheit der Forschung die Verleihung des Preises recht-

fertigt, so wird der Rath dem Verfasser der relativ besten Arbeit die Hälfte der festgesetzten Summe zahlen, während die andere Hälfte entweder zu dem Preise des folgenden Jahres oder zum Kapital geschlagen wird.

Moskau 1890.

LASAREW'sches Institut für orientalische Sprachen.

STEPHAN KASAJANZ.

Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhang über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

Nachdem ich in den *Carmina Veteris Testamenti metrica* (womit meine Nachlese in der *Zeitschrift für kath. Theologie* 1885—1886 zu vergleichen ist) eine vorläufige Gesamtprobe auf meine Theorie der hebräischen Metrik angestellt habe, beabsichtige ich, in dieser Bearbeitung der Proverbien, welcher ich jedenfalls noch ähnliche des Job und des Ecclesiasticus folgen zu lassen hoffe, endgiltig zu zeigen, wie jene Theorie fortwährend durch Textkritik und Exegese bestätigt wird, sowie auch ihrerseits auf diese Licht wirft.

Die Orthographie des hebräischen Textes ist der Silbē-Inscript angepaßt, verwendet also Vocalbuchstaben (abgesehen von Fällen, wo *j*, *v* erst im Hebräischen zu *i*, *u* vocalisirt sind) in der Mitte des Wortes nur für *u* = *av* und *i*, *u* = *aj*; defective Schreibweisen des masoretischen Textes sind natürlich auch in diesem Falle beibehalten. Die Vocalbuchstaben am Wortende entsprechen im ganzen der jetzigen Orthographie: nur selten ist hier *Scriptio defectiva* nach phönizischer Weise (wie sie CHWOLSON auch im alten Testamente aufgezeigt hat) angenommen, sei es als Wirklichkeit, sei es als irrigge Voraussetzung der Abschreiber: so ward *p-z* in 10 irrig als Plural aufgefaßt.

Es kann nicht als Textveränderung gelten, wenn die Worttrennung berichtigt oder der Femininendung *n* einigemal *n* substituirt

wird, da für beide Formen nach LAGARDE's Beobachtung ein Abkürzungsstrich stehen konnte. Dasselbe gilt von Fällen, wo ein ursprünglich defectiv geschriebenes Wort später einen Vocalbuchstaben erhielt, den dann die Punctatoren als Consonant auffassten; z. B. x 9 ידע = ידע; falsch vocalisirt ידע; xx 13 חרש, falsch plene geschrieben חרש, vocalisirt חרש (ähnlich xxiii 21): xxix 19 ים = ים, falsch vocalisirt ים.

Hinsichtlich der Transcription ist zu bemerken, dass am Ende der Stichen nur Pausalformen zugelassen sind, wobei ich allerdings als Pausalsuffix der 2. sing. masc. am Singular zuweilen die von der Punctuation fast nur an Präpositionen angehängte, von Origenes und Hieronymus aber constant bezeugte Endung *-akh* angewendet habe. Die Form רעדו (in der älteren Schrift רעד) ist mehrere Male mit *réô* transcribirt, wozu das dreimalige רעד in der Siloë-Inschrift vollauf berechtigt. Die Copula *·* ist mitunter stillschweigend weggelassen, da *û* hier zur Noth auch als Anfangsvocal eines Wortes verschluckt sein könnte.

Um den kritischen Apparat möglichst zu vereinfachen, sind alle Varianten, welche sich durch Zurückgehen auf die ältere Orthographie von selbst erledigen, unerwähnt geblieben; ebenso die Differenzen zwischen Qere und Ketib. Auch unter den Varianten, welche Recensionen, Handschriften, Uebersetzungen und Citate der LXX bieten, ist das ursprünglich Scheinende fast immer stillschweigend ausgewählt. Von den anderen Uebersetzungen, als welche bereits auf dem masoretischen Texte beruhen, ist nur die Peschita ein paar Male berücksichtigt, und zwar nur deshalb, weil sie auch die LXX mitbenutzt und so gelegentlich ältere Lesarten derselben bewahrt hat. Ergänzungen aus LXX sind durch eckige Klammern bezeichnet; ist das Eingeklammerte Petit gedruckt, so ist es durch Conjectur ergänzt. Ein Asterisk bezeichnet das Fehlen des folgenden Stichos in LXX. Bei Verbesserungen nach LXX ist in der Note zuerst einfach deren griechischer Wortlaut angegeben, dann der hebräische der fehlerhaften masoretischen Lesart; sonst ist letztere durch M, die alexandrinische durch A bezeichnet.

Erst durch die hier gegebenen Aufschlüsse über die Strophik der Proverbien wird ein sicheres Verständniß ihrer Zusammensetzung und Gliederung möglich. Das ganze Buch in der masoretischen Anordnung (denn die alexandrinische verfolgt offenbar die Tendenz, alles zu einer unterschiedslosen Masse von direct salomonischer Herkunft zu verschmelzen) gehört einem Redactor an, welcher 1 2—6 dem Ganzen als Vorwort vorausgeschickt hat. Dies Vorwort, welches mit der Ueberschrift 1 1 in keinerlei Verbindung steht, spielt in V. 6 bereits auf die Sprüche der Weisen (vgl. xxii 17; xxiv 23) und auf die räthselhaften Sprüche Agur's an. Bestätigt wird diese Beobachtung durch den berichtigten Text von xxii 19—20, wo der Redactor den letzten, mit den Worten der Weisen beginnenden Theil der Proverbien seine heutige Belehrung an den Jünger nennt und davon eine gestrige, offenbar die salomonischen Distichen, und eine vorgestrige, die Lehrgedichte über die Weisheit, unterscheidet. Da diese drei Tagewerke jedenfalls nicht gar zu ungleichen Umfanges sein können, so wird das heutige nicht nur die Worte der Weisen, sondern auch alles bis zum Schlusse folgende umfassen

Der Redactor reiht einfach Distichen aneinander, ohne weitere strophische Gliederung. Er beginnt seine Sammlung mit den tetra-stichischen Lehrgedichten über die Weisheit, welche keineswegs als Einleitung zu den salomonischen Distichen betrachtet werden dürfen. Die hier befolgte Eintheilung in zehn Lieder fällt mit der in Kapitel zusammen: abgesehen davon, dass ich das erste Kapitel in zwei Lieder theile und die ursprüngliche Stelle von vi 1—19 theils vor xxiv 30, theils nach xxiv 32 ansetze. Mit Unrecht hat man zu Gunsten der jetzigen Anordnung geltend gemacht, dass auch iii 5—12. 27—32 einzelne Lebensregeln empfohlen würden; denn diese Stellen liefern einen summarischen Gesamtüberblick über die Pflichten gegen Gott und den Nächsten, über jene Weisheitslehren, für deren Befolgung iii 4 Glück und Gunst bei Gott und den Menschen verheissen wird. Wie kann man damit so durchaus selbständige, behaglich ausgemalte Lebens- und Sittenbilder wie vi 1—19 vergleichen? Der Redactor nahm die Umstellung wohl entweder vor, um die drei in xxii 19—20

unterschiedenen Theile des Buches weniger ungleich zu machen, oder um die Warnungen in Kapitel 5—7 durch ein Thema anderer Art zu unterbrechen.

Noch sei bemerkt, dass Kap. 2 nicht aus einer einzigen Periode besteht, sondern jede Strophe syntaktisch in sich abgeschlossen ist. Denn **אם** in V. 1. 3 hat nicht conditionale, sondern desiderative Bedeutung, und die Schwierigkeiten in V. 12. 16. 20 fallen durch Textkritik weg.

Auf die Weisheitslieder folgen die nach Salomo benannten, ausnahmslos für sich stehenden Distichen. Jene hat der Redactor, abgesehen von der Umstellung vi 1—19, ganz unberührt gelassen; in dieser kann ihm nur xix 27 mit Sicherheit zugeschrieben werden. Um so reichlicher hat er seine dritte Vorlage angestattet, die Worte der Weisen (xxii 22—xxiii 11; xxiii 13—14. 17—18. 20—24. 27—35; xxiv 1—12. 15—22), lauter Tetrastiche, von denen sich nur zwei über mehr als eine Strophe erstrecken. Der Redactor hat nicht nur xxii 17—21 eine Einleitung vorausgeschickt, sondern auch zwischen die einzelnen Sprüche manche Einschaltungen, meist Mahnungen zur Aufmerksamkeit, eingelegt, welche sich sogleich durch Nichteinhaltung des vierzeiligen Strophenschemas und durch den väterlichen Ton als solche kundgeben.

Mit xxiv 1—9 begann ursprünglich eine alphabetisch angeordnete Spruchreihe, welche aber jetzt nur bis He einschliesslich erhalten ist. Wo sie abbricht, lässt sich eine Textlücke constatiren, indem der Sinn vor xxiv 10 die Worte **ביום טוב** und die Strophik noch zwei weitere Stichen fordert; wahrscheinlich ist ein ganzes Blatt ausgefallen.

Ein Anhang zu den Worten der Weisen (xxiv 23—34) enthält nach vier vereinzelt Tetrastichen einen Spruch gegen Trägheit in drei vierzeiligen Strophen, welcher sich hier (wenigstens nach der saidischen Uebersetzung) vollständig, in vi 9—11 nur zur Hälfte findet. Wir sind also berechtigt, auch den übrigen Tetrastichen von vi 1—19 hier ihre ursprüngliche Stelle anzuweisen und zwar vi 1—8 vor xxiv 30, vi 12—19 nach xxiv 34

Die von dem König Ezechias veranstaltete Sammlung salomonischer Sprüche enthält, abgesehen von sieben Vierzeilern und einem längeren Spruchgedicht, lauter einzelstehende Distichen; xxvii 11 scheint dem Redactor anzugehören.

Das 30. Kapitel enthält sieben sechszeilige Sprüche von dem Spruchdichter (nicht dem Massaiten) Agur, zugleich aber in V. 5—14. 17 eine in fortlaufenden Distichen abgefasste scharfe Polemik gegen Agur, welche der Redactor schon in dieser Verbindung vorgefunden und arglos als Werk Agur's selbst aufgenommen haben wird. Im ersten Spruche, dem einzigen mit mehr als einer Strophe, bekennt Agur seine Unfähigkeit, zu einer sicheren Gotteserkenntnis zu gelangen, findet darin ironisch einen Beweis seiner ganz ungewöhnlichen Dummheit und neckt die theologische Allwissenheit damit, dass er einen Nachweis ihrer Competenz entweder durch eine Reise in den Himmel oder wenigstens durch eine so gründlichen Wissen über Gott und Engel entsprechende Weltkenntnis und Macht verlangt. Also das Ergebniss des Buches Job, nur von der skeptisch-ironischen, statt von der demüthig-resignirten Seite! Der Polemiker glaubte, die vier 2 in V. 4 bezögen sich auf Jahve, und erbittet sich daher Bewahrung vor Reichthum und Armuth, damit er weder, als vornehmer Freigeist, mit Agur fragen möge, wer Jahve sei, noch auch, von solchen Leuten abhängig, sich sein Herz stehlen, sich verführen lasse, mit in ihr Horn zu blasen, ebenfalls am Namen Jahve's zu freveln. Eine absurde Punctuation lässt statt dessen den Polemiker bitten, vor Versuchung zum Diebstahle bewahrt zu bleiben!

Die folgenden Sprüche Agur's sind, mit nur formeller Ausnahme des letzten, Zahlensprüche. Der zweite hat die Eigenthümlichkeit, dass er am Anfange, ausser der letzten und vorletzten, auch die drittletzte Zahl ankündigt. Unter den vier unersättlichen Dingen sollen nämlich die beiden hervorgehoben werden, auf welche es dem Dichter eigentlich ankommt: Unterwelt und Muttergeschoss. Sie sind die beiden Töchter, welche von ihrer Mutter, der verführerischen Ghul (in diesem aus Indien stammenden Spruche etwa der Taphâ, dem Willen zum Leben entsprechend), die Herbeischaffung des Wanderers verlangen, um das

Blut des Unbesonnenen zu schlürfen (vgl. die Breslauer Alf Laila 195): denn zwischen Geburt und Tod oscillirend spielt sich das Phänomen des qualvollen Lebens ab. Diese beiden waren also im voraus hinreichend charakterisirt und brauchten bei der Aufzählung selbst nur noch genannt zu werden. Später verstand man den Spruch ganz willkürlich in muthwilligem Sinne und suchte dem durch den Zusatz עֶצֶר abzuhelpfen.

Auch der dritte Spruch ist von tief metaphysischem Gehalte: er handelt nicht von spurlosen, sondern von unbegreiflichen Dingen. Ebenso unbegreiflich, wie die Fortbewegung des Vogels durch die Luft, der fusslosen Schlange auf dem Felsen, des Schiffes im Meere, ist auch, dass sich דָּרָךְ נֹכַח בְּעֵלְמָה in der Erscheinungswelt als der complieirte menschliche Organismus darstellt. Ein Späterer, natürlich nicht der Polemiker, setzte V. 20 hinzu, um dem Spruche eine, seinem ursprünglichen Sinne ganz fremde, moralisirende Pointe zu geben.

Der Polemiker fand in dem zweiten Spruche eine Pietätsverletzung gegen jede, also auch Agur's eigene, Mutter, ebenso im dritten gegen den Vater, und macht ihm darüber in V. 11. 17 (wo nach LXX von Ungehorsam gar nicht die Rede ist) herbe Vorwürfe. Wenn Agur im vierten Spruch das Obenaufkommen von Knechten und Dummköpfen für ein Unglück erklärt, so sieht der Polemiker darin untheokratischen, mit den heidnischen Gewalthabern gegen das gläubige Volk sympathisirenden Aristokratismus, wogegen er V. 10. 13—14 seine Entrüstung ausspricht.

Der Anfang des 31. Kapitels enthält tetrastichische Lebensregeln einer Königin-Mutter für ihren ungenannten Sohn, welchem ein alter Schreibfehler den Namen Lemuël, neue Exegese dazu noch ein Königreich Massa verliehen hat; der Schluss ein ebenfalls vierzeiliges, alphabetisches Loblied auf eine gute Hausfrau. Letzteres gab, wie ich in der *Ztschr. für kath. Theologie* 1882 gezeigt habe, dem Siraciden Veranlassung, auch sein Buch mit einem alphabetischen Liede zu beschliessen; womit zugleich bewiesen ist, dass die Proverbien zu seiner Zeit bereits in ihrem gegenwärtigen Umfange vorlagen. Am nächsten dürften diesem Terminus ad quem, abgesehen von der

Redaction selbst, die Sprüche Agur's und die Antworten seines Opponenten stehen, da sie schon Spuren jener Gegensätze verrathen, aus welchen später Sadducismus und Pharisäismus hervorgingen. Die Weisheitslieder werden der Zeit Jeremia's angehören, mit welcher der Einfluss des Deuteronomiums auf die Litteratur beginnt; eine spätere Zeit scheint durch die Warnungen vor einem nobelen Freibeuterleben nach Beduinenart ausgeschlossen.

Der einzige ganz feste Punkt ist die Zusammenstellung von Kap. 25—29 auf Betrieb des Königs Ezechias. Sie erscheint keineswegs als Nachtrag zu der grösseren salomonischen Sammlung, macht vielmehr einen alterthümlicheren Eindruck durch buntere Mannigfaltigkeit und engere Verbindung des Religiösen mit dem nationalen Gesamtleben. Andererseits liegen freilich gegen die Ursprünglichkeit gerade einiger intensiv religiöser Sprüche in x 1—xxii 16 kritische Bedenken vor.

Die Worte der Weisen nebst ihrem Anhange (dem der Redactor wohl nur deshalb eine besondere Ueberschrift gegeben hat, weil er ihn aus einer anderen Quellenschrift entnommen hatte) sind jedenfalls jünger als die beiden salomonischen Sammlungen. Die Lebensregeln für Könige können, nachdem ihre Verwandtschaft mit den Sprüchen Agur's in nichts zerronnen ist, unbedenklich den letzten Zeiten des Reiches Juda zugetheilt werden, während das alphabetische Gedicht den Eindruck nachexilischen Lebens macht.

Da die Form der kritischen Noten das Nennen von Vorgängern erschwert, so seien hier diejenigen Gelehrten genannt, denen ich Conjecturen verdanke: CAPPELLUS für xiv 14; HITZIG für vii 23 a; J. OLSHAUSEN für xxvii 15; LAGARDE für iv 7; PINSKER für xxix 6 und die Umstellung von xxiii 8 b; GRÄTZ für למנוח in xxx 1 und xxxi 1; DIJSERINCK für xxiii 10.

Einleitung des Redactors.	11	משלי שלמה בן דוד מלך ישראל
<i>Ladd'at chókhma v'núsar,</i>	2	לדעת חכמה ומסר
<i>Lehóbin im're búu:</i>		להבין אמרי בנה
<i>Laqáchat músar háskel,</i>	3	לקחת מסר השכל
<i>Çadq ímüspát v'mešórim;</i>		צדק ומשפט ומישרם
<i>Latét lif'tújim 'órma,</i>	4	לתת לפתים ערמה
<i>Lená'ar dú't um'zínma;</i>		לנער דעת וזומה
<i>Jísmá' chakhúm v'joséf laych,</i>	5	ישמע חכם ויוסף לקח
<i>V'nabón tachbúlot jiqnú;</i>		ונבון תחבולת יקנה
<i>L'habín mašál um'liça,</i>	6	להבין משל ומלצה
<i>Dib're ch'khamím v'chidótam!</i>		דברי חכמים וחדתם

Weisheitslieder.

Gegen Freibeuterei.

<i>Jir'át Jah réšit chókhma,</i>	7	יראת 'י ראשת לחכמה
<i>Šekhl túh lekhól 'ošúha;</i>		שכל טוב לכל עשיה
<i>Jir'át Jah réšit dá'at,</i>		יראת 'י ראשת דעת
<i>Umúsar 'vilim házu.</i>		ומסר אילם בזו
<i>Šma', búu, músar abíkha,</i>	8	שמע בני מסר אבך
<i>V'al tíftoš tórot ímmakh!</i>		ואל תטש תורת אבך
<i>Ki luvjat chén hem l'róšakh,</i>	9	כי ליתת חן הם לראשך
<i>Va'náqim l'garg'rotükha.</i>		וענקם לגרנתך

I 2 ergänze: dies ist bestimmt oder nützlich 7a—e ἀρχὴ σοφίας πόσις θεῶν, σόνεσις δὲ ἀγαθῆς καὶ τοῖς ποιοῦσι αὐτὴν εὐσεβείας δὲ αἱ εἰς θεῶν ἀρχὴ ἀποφύγεσσιν. Was A mehr hat, ist nicht aus Ps cxi 10 entlehnt, sondern ursprünglich, da man hier am Anfange unbedingt **הכבד**, nicht **לש**, erwartet (vgl. Jes Sir. i 16). Den ersten Uebersetzer verräth **δὲ** und **θεῶν**, was nicht nur Cod Sin., die koptisch-saidische Uebersetzung und der syrisch-hexapl. Text, sondern nach NESTLE auch Cod. Vat. hat. Der Psalmist hat die allbekannte Stelle aus den Proverbien, der Psalmen-übersetzer aus der Uebersetzung der Proverbien herübergenommen. In M fiel sie durch Homöoteleuton aus 7d 1 vorher **הכבד**, auch in A; es war also eine Variante für **לש**, wodurch 7c mit 7a ganz gleich gemacht werden sollte. 10 vorher **בני אל** (so A; M **אם** statt **אל**), eine Art Inhaltsangabe des Folgenden 10 2 βουλῆ-θῆς; **חכמה**

<i>-L tob, 'im jom'rú: l'kha -tténu;</i>	10 11	אל תאב אם יאמרו לך אתה
<i>Ne'r'há l'dam, nícp'na l'náqi!</i>		נארכה לדם נצפנה לנקי
<i>Níblá'em kíš'ol chújjim,</i>	12	נבלעם כישאל חים
<i>Ut'númin kíjórédé bor!</i>		ותממם בירדו בר
<i>Kol hónam jáqar nímça';</i>	13	כל הונם יקר נמצא
<i>N'mallé' baténu šálal!</i>		נמלא בתיני שלל
<i>Gorálekchá b'tokhénu;</i>	14	גורלך בתוכנו
<i>Kis -chád jihjü l'khullánu</i>		כס אחד יהיה לבני
<i>Al télek b'därekh ítam;</i>	15	אל תלך בדרך אתם
<i>M'na' rágl'kha minn'tibátam!</i>		מנע רגלך מנתבתם
<i>Ki chínnam m'zóra hárašt,</i>	17	כי חנם מורה הרשת
<i>B'ené kol bá'al kánaf.</i>		בעיני כל בעל כנף
<i>Vehém l'domám je'róbu,</i>	18	והם לדמם יארבו
<i>Jicp'nú lenáf'šotémo.</i>		יצפנו לנפשתם
<i>Ken ór'chot kol loqé' baq';</i>	19	כן ארחת כל בצע בצע
<i>Et náfeš b'álav jiqqach.</i>		את נפש בעלו יקח

Gegen zu späte Bekehrung.

<i>Ch'khamút bachúç tarónna,</i>	20	חכמת בחן תרן
<i>Bar'chóbot títten qólah;</i>		ברחבת תתן קלה
<i>Beróš homíjjot tíqra',</i>	21	בראש המית תקרא
<i>B'jil'ché 'arim 'marúha.</i>		בפתחי ערים אמריה
<i>'Ad mátaç l'éh'bu fütí,</i>	22	עד מתי תאכזבו פתי
<i>V'leçim laçón chan'dú lam;</i>		ולצם לצן חמדו לם
<i>Ukh'silim jign'u dú'at,</i>		ובסלם ישנאו דעת
<i>Vejs'émú l'tokhúchti?</i>	23	ויאשמו לתוכחתי
<i>Qarátí vát't'mačnu,</i>	24	קראתי ותמאנו
<i>Našit- jadi v'en máqšib;</i>		נשת ידי ואין מקשב
<i>Vattifre'ú khol 'çáti,</i>	25	יתפרעו כל עצתי
<i>Vetókachti lo' 'bitem</i>		ותוכחתי לא אבתם

11 + 22, wodurch sich die Redenden selbst verurtheilen würden 14a 1 + 15a 1 (widerspricht dem Parallelstichos) 15a 1 so A; M vorher 22. 16 aus Is. LIX 7; fehlt noch in A 21b 2 in der saïdischen und memphitischen Uebersetzung πολλὰς = πολλὰς, dafür in den anderen Textzeugen πολλὰς. בעי ידע (unerträglich tautologische Dittographie). 21b 3 + 22a 2 + 23a 1 (unnöthige und wegen der 2. Person unbequeme Nachahmung des Parallelstichos) 23. 1 xxi ἐπεὶ οὐκ ἐθέλωμεν ἀποδοῦν (gegen den Parallelismus). Die falsche Lesart veranlasste die Hinzufügung eines gar nicht hierher passenden Distichons, worin die Weisheit erquickende Belehrung anbietet. Die Exegeten lassen daher die Weisheit vor 24 eine Pause machen und, da sich

<i>Gam 'ni beéd'khem éšchay,</i>	26a	נָם אֲנִי בְּאִדְכֶם אֲשַׁחַק
<i>B'bo' 'lékhem qára v'qúq;</i>	27b	כָּבֹא עֲלֵיכֶם צָרָה וְצָקָה
<i>El'ág b'bo' kh'áa páchd'khem,</i>	26b	אֲלַעַן כָּבֹא כִשְׂאֵה פַחַדְכֶם
<i>V'áod'khém kesúfa jé'tü.</i>	27a	וְשַׂדְכֶם כִּסְפָּה יֵאָתֶה
<i>Az jiqraún'ni v'lo' -'nü,</i>	28	אוּ יִקְרָאֲנִי וְלֹא אֶעֱנֶה
<i>J'sach'rán'ni v'lo' jimç'un'ni;</i>		יִשְׁחַרְנִי וְלֹא יִמְצָאֲנִי
<i>Tacht ki şan'ú da't 'Lóhim,</i>	29	תַּחַת כִּי שָׁנְאוּ דַעַת [אלהם]
<i>V'jir'at Jah ló' bacháru.</i>		וַיִּדְאֹת י' לֹא בַחֲרִי
<i>Lo' ábu lá'açáti,</i>	30	לֹא אָבוּ לַעֲצָתִי
<i>Na'çú kol tókheçótaj;</i>		נֶאֱצוּ כָל תּוֹכַחְתִּי
<i>Vejoçkh'lu mípp'ri dárkam,</i>	31	וַיֹּאכְלוּ מִפְרִי דַרְכֶם
<i>V'mimmo'çotám jişbá'u.</i>		וּמִמַּעֲצָתָם יִשְׁבְּעוּ
<i>Ki m'súbat p'tújim táhr'gem,</i>	32	כִּי מִשְׁבַּת פְּתִים תַּהְרֹגֶם
<i>V'şalvát k'sállm teáb'h'dem;</i>		וְשַׁלְוַת כִּסְלֶם תֹּאכְדֶם
<i>V'some' li jişkon hütach,</i>	33	וְשִׁמַּע לִי יִשְׁכֵּן בְּטַח
<i>V'sa'nán míppáchad rá'a.</i>		וְשִׁאֲנָן מִפְּחַד דַּעַה

Nutzen der Weisheit.

<i>B'ni, im tiqqách amáraj,</i>	II 1	בְּנֵי אִם תִּקַּח אִמְרֵי
<i>V'miçvótaj tíçpon útakh,</i>		וּמִצְוֹתַי תִּצְּפֹן אֶתְךָ
<i>L'haqşúb 'çhokhmad oznükha,</i>	2	לְהַקְשֹׁב לְחֻכְמָה אוֹנֶךָ
<i>Tattü libb'khá li'l'búna!</i>		תִּטֶּה לִבְךָ לְתִבְנָה
<i>Ki im labbúna tígra',</i>	3	כִּי אִם לִבְנָה תִּקְרָא
<i>Latt'búna túten gólakh;</i>		לְתִבְנָה תִּתֵּן קֹלְךָ
<i>Im l'báçesünna k'khásef,</i>	4	אִם תִּבְקֶשֶׁנָּה כִּכְסֶּף
<i>Ukh'mátmonim tachp'sünna!</i>		וּכְמַטְמֶנֶם תַּחֲפֶשֶׁנָּה
<i>Az tábin jir'at Jáhvü,</i>	5	אוּ תָבִין יִדְאֹת י'
<i>Vedá'at 'Lóhim tímça';</i>		וְדַעַת אֱלֹהִים תִּמְצָא
<i>Ki Jáhvü júten chókhma,</i>	6	כִּי יִתֵּן הַכְּמָה
<i>Míppiv da't útebúna.</i>		מִפּוֹ דַעַת וְתִבְנָה
<i>Jiçpón liř'rim tuş'ýja,</i>	7	יִצְּפֹן לִישְׁרֵם תִּשִּׂיָּה
<i>Magén lehólekhé tom,</i>		מִגֵּן לְהִלְבִּי תֵם

niemand meldet, drohend fortfahren; ein unbeabsichtigter Beweis für die Unechtheit des Distichons. 24a 1 vorher Ʇ.

26b 2 + כָּבֹא. Ein Abschreiber hatte כִּשְׂאֵה vergessen und es nachgetragen, indem er wieder mit כָּבֹא anfang; so entstand ein falscher Parallelstichos zu 26a und verschob sich der wahre an das Ende von 27, wo er in A sogar eine, freilich sehr fadenscheinige, Parallele hat, die ihm in der saidischen Uebersetzung vorhergeht. 27 a 1 ἡ δὲ κατὰστροφῇ (in 26 אִיד = ἀπώλεια); וַיִּדְאֹת. 29 a 5 vgl. II 5.

<i>Lenóger ór'chot mišpat,</i>	8	לִנְצֹר אֶרְחַת מִשְׁפָּט
<i>Vedürekch ch'sádav jšmor.</i>		וּדְרֹךְ חֲסֹדוֹ יִשְׁמֹר
<i>Az tábin qádq unišpat,</i>	9	אִז תְּבִין צֶדֶק וּמִשְׁפָּט
<i>V'mešárim, kól ma'gál tob;</i>		וּמִיִּשְׁרָם כָּל מַעְגַּל טוֹב
<i>Ki tábo' chókhma b'líbbakh,</i>	10	כִּי תִבֹּא חֲכָמָה בְּלִבְךָ
<i>Vedú'at l'náf's'kha té'tü</i>		וּדְעַת לִנְפֹשְׁךָ אֶתְּתִי
<i>Ji'táb musár Flíbbákha,</i>		יִשָּׁב מִסָּר לִבְךָ
<i>Velüqach l'náf's'kha jín'am;</i>		וְלִקַּח לִנְפֹשְׁךָ יָנֵעַם
<i>M'zimmá tišmór 'alükha,</i>	11	מוֹמָה תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ
<i>Tebina tinçerükka.</i>		תִּבְנֶה תִּנְצֹרְךָ
<i>Taççilekhá middárk ra',</i>	12	תִּצְלַח מִדְּרֹךְ רַע
<i>Meiš m'dabbér tahpúkhót;</i>		מֵאִשׁ מִדְּבַר תִּהְפֹּךְ
<i>Ha'óz'bim ór'chot júšer,</i>	13	הַעֲזֹב אֶרְחַת יִשָּׁר
<i>Lalükhét b'dúr'khe chósékh.</i>		לִלְכֹת בְּדִרְבֵּי חֹשֶׁךְ
<i>Haşşémechím la'sót ra',</i>	14	הַשְׁמַחֵם לַעֲשֵׂת רַע
<i>Jagítu b'táhpukhót ra';</i>		יָגִלוּ בַתְּהַפְּכֹת רַע
<i>'Šer ór'chotéhem 'iqq'sim,</i>	15	אֲשֶׁר אֶרְחֹתֵהֶם עֲקֹשׂם
<i>Un'lózim b'mó'gelótum.</i>		וְנִלְוֹם בְּמַעְגְּלֹתָם
<i>Taççil'kha mééšt zára,</i>	16	תִּצְלַח מֵאִשׁ זָרָה
<i>Minnókhrijjá, hechliqa;</i>		מִנְכֹּרֶה הִחְלִיקָה
<i>Ha'ózabí -lláf n'nrüha,</i>	17	הַעֲזֹבֵת אֶלֶף נַעֲרִיהָ
<i>V'et b'rüt 'Lohím šakhécha.</i>		וְאֵת בֵּרֶת אֱלֹהִים שִׁכְחָה
<i>Ki šáta él mavt bétah,</i>	18	כִּי שָׂתָה אֶל מֵית בֵּיתָהּ
<i>V'el r'fáim ma'g'lotüha;</i>		וְאֶל רְפָאִים מַעְגְּלֹתֶיהָ
<i>Baüha ló' ješ'iban,</i>	19	בָּאִיהָ לֹא יִשְׁבֵּן
<i>V'lo' jás's'gu ór'chot chüjjim</i>		וְלֹא יִשְׁנֶה אֶרְחֹת חַיִּימָהּ
<i>Ki j'sárim jisk'nu áreç,</i>	21	כִּי יִשְׁרֹם יִשְׁכְּנוּ אֶרֶץ
<i>Ut'múim jiveat'rá bah;</i>		וְתִמְמֹם יוֹתֵרוֹ בָּהּ
<i>I'r'sá'im jikkarélu,</i>	22	וְרִשְׁעָם יִכְרֹתוּ
<i>V'bog'dim juss'chú mimména.</i>		וּבִגְדָם יִסְחוּ מִמֶּנָּה

II 10 b 3—d 2 durch Homöotelenon ausgefallen, wie die Genusverschiedenheit beweist. 12 a 1 להִצְלַח. Die Exegeten, welche das 2. Kapitel in eine einzige Monstperiode zusammenknüeten, behaupten, 10—11 sei eine Parenthese und 12 hänge von 9 ab; unmöglich, da 12 den in 11 liegenden Gedanken direct weiter führt. Da diese Weiterführung aber nicht eine Folgerung, sondern eine Erklärung ist, so passt die Construction mit ל nicht. Dasselbe gilt von 16 a 1 להִצְלַח. 16 b 1 + אֲבִיָּהּ. 17 b 3 ὁσίαν; אֲלֵהָ. 18 a 2 ὄζο; שָׂתָה. 19 a 1 vorher כל 20 zerstört nicht nur den Strophenbau, sondern auch die, wie es scheint, beabsichtigte Zahl von 22 Distichen. 22 a 1 + בִּגְדָם (vielleicht ursprünglich Glosse zu יִסְחוּ).

Pflichten gegen Gott und Menschen.

<i>B'ni, tórati al tiškach,</i>	III 1	בני תירתי אל תשכח
<i>V'miqvát- jiqçór libbükha!</i>		ומצותי יצר לבך
<i>Ki ór-k jamím, 'not chájjim,</i>	2	כי ארך ימם שנת חיים
<i>Vešáalom jósefú lakh</i>		ושלם יוספי לך
<i>Chasd vē'müt ál ja'z'bükha;</i>	3	חסד ואמת אל יעובדך
<i>Qoš'rém 'al gárg'rotükha!</i>		קשרם על נגירתך
<i>Vetímça' chén veşékh! tob,</i>	4	ותאמצא חן ושכל טוב
<i>B'ené 'Lohim veddam.</i>		בעיני אלהם ואדם
<i>B'íach el Jah b'khól libbükha,</i>	5	בטח אל ' ב כל לבך
<i>V'el binat'khó -l tiššá'en!</i>		ואל בנתך אל תשען
<i>Bekhól d'rakhükha d'ehu!</i>	6	בכל דרכיך דעה
<i>V'hu' j'júsšer ór'choitükha.</i>		והוא ישר ארחתך
<i>Al t'hi chakhám b'enükha;</i>	7	אל תהי חכם בעיניך
<i>Jra' ét Jahvü v'sur méra'!</i>		ירא את ' וסר מרע
<i>Rif'út t'hi lib'sarükha,</i>	8	רפאת תהי לבשרך
<i>V'siqqúj le'áç'motükha.</i>		ושקי לעצמתך
<i>Kabbéd et Jáh mehonakh,</i>	9	כבד את ' מהונך
<i>V'meréšit kól t'buótakh!</i>		ומראסת כל תבואתך
<i>V'jiml'á 'samükha yába';</i>	10	וימלאו אסמך שבע
<i>V'tirós j'qabükha jifroç</i>		ותרשו יקביך יפרץ
<i>Musár Jah, b'ni, al tím'as,</i>	11	מסר ' בני אל תמאס
<i>Veál taqúç b'tokhúchto!</i>		ואל תקץ בתוכחתו
<i>Ki -t, 'šér je'háh Jah, jökhúch;</i>	12	כי את אשר יאהב ' יוכח
<i>V'jakh'ih et kól hen, jürçü.</i>		ו(י)כאב את (כל) בן ירצה
<i>A'sré -dam, máça' chókma;</i>	13	אשרי אדם מצא חכמה
<i>V'adám, jafiq tebína!</i>		ואדם יפק תבנה
<i>Ki tób sachrah miss'chár kasp,</i>	14	כי טוב סחרה מסחר בקף
<i>Umécharúç t'buótah</i>		ומחרץ תבואתה
<i>J'qará h'i míppenínim;</i>	15	יקרה הא מפננס
<i>V'khol ch'füçim ló' j'švú bah.</i>		וכל חפצם לא ישוו בה
<i>Ki ór-k jamím himínah;</i>	16	(כי) ארך ימם בימנה
<i>Biš'mólah 'óser v'kkábod.</i>		בשמאלה עשר וכבוד
<i>D'rakhüha dár'khe nó'am,</i>	17	דרבחה דרכי נעם
<i>V'khol n'tihotüha šáalom;</i>		ובל נתבחתה שלם

III 3b so A; M + VII 3b Sa 3 τῶν νόμων σου; 12 b vgl. Hebr. 12, 6.
15 b 2 τίμων; ἡμέρα (mit beziehungslosem Suffix; vgl. VIII 11)

<i>'Eç chājīm hi' l'machz'qim bah.</i>	18	עץ חיים הא למחזקם בה
<i>Vetómekháh meúššar.</i>		ותמכה מאשר
<i>Jah b'chókhma jávad áreg,</i>	19	י' בחכמה יסד ארץ
<i>Konén šamājim hi'l'búna;</i>		בונן שמים בחכמה
<i>B'da'tó l'homót nibqá'u,</i>	20	ברעתו תחמת נבקעו
<i>Uš'chājim jir'afú tal.</i>		ושחקם ירעפו טל
<i>B'ni, -l táluz mé'enúkha!</i>	21	בני אל תלז מעניך
<i>N'gor túsijjú um'zínma!</i>		נצר תשיה ומזמה
<i>V'jühjú chājīm l'nafsúkha,</i>	22	ויהיו חיים לנפשך
<i>Vechén legárg'rotúkha.</i>		וחן לגרירתך
<i>Az télekh l'báth d'arkúkha,</i>	23	אז תלך לבטח דרכך
<i>Veráglekhú lo' tiggof</i>		ורגלך לא תגף
<i>Ki im tešéb, lo' tifchad;</i>	24	[כי] אם תשב לא תפחד
<i>V'sakhúbta, v'ár'ba s'núatak.</i>		ושכבת וערבה שנתך
<i>Al tira' míppachd pí'om,</i>	25	אל תרא מפחד פתאם
<i>V'miššét r'sa'im, ki túbo'!</i>		ומשאת רשעים כי תבא
<i>Ki Jáh jühjú b'khislúkha,</i>	26	כי י' יהיה בכסלך
<i>V'samár rayl'khá millákhed.</i>		ושמר רגלך מלכד
<i>Al timná' foh mibb'álav,</i>	27	אל תמנע טב מבעלו
<i>Bih'jót l'el jád'kha lá'sot!</i>		בהית לאל ירך לעשת
<i>Al tómar l're'kha: lékh v'sub,</i>	28	אל תאמר לרעך לך ושב
<i>V'mochár ettén, v'ješ itakh!</i>		ומחר אתן ויש אתך
<i>-L tuchróš 'al ré'kha rá'a,</i>	29	אל תחרש על רעך רעה
<i>V'ku' jóšeb l'bútach ittakh!</i>		והא ישב לבטח אתך
<i>Al tíríb 'im -dam chínnam,</i>	30	אל תריב עם אדם חנם
<i>Im lo' gemúlkha ró'a!</i>		אם לא נמלך רעה
<i>Al téqanné' b'iš chímmas,</i>	31	אל תקנא באש חמס
<i>Veól tibehár b'khol d'rúkhav!</i>		ואל תבחר בכל ררכי
<i>Ki to'bat Jáhvá náloz,</i>	32	כי תועבת י' נלו
<i>Veét jesárim sódo.</i>		ואת ישרים סדו
<i>M'erót Jahvú b'bet rúsa',</i>	33	מארת י' בבית רשע
<i>Un'é çaddiqim j'bárek;</i>		ונור צדקים יברך
<i>Kaból ch'khanim jinchálu,</i>	35	בכד חכמים ינהלו
<i>Ukh'silim m'rime qálon.</i>		ובכסלם מירמי קלן

21 a3 $\pi\alpha\chi\alpha\zeta\alpha\zeta\alpha\zeta$; יל Die Buchstaben $\pi\alpha\chi\alpha\zeta$ sollen nach LAGARDE aus $\pi\alpha\chi\alpha\zeta$ in 20 herübergekommen sein; das ursprüngliche Verbum sei eine 3. sing. gewesen, wie π der von A abhängigen Peschita beweise. Aber $\pi\alpha\chi\alpha\zeta\alpha\zeta\alpha\zeta$; kann ganz gut = יל sein, welches der Uebersetzer für 2. sing. masc. (statt für 3. sing. fem.) hielt. Subject ist die Weisheit. 24 a3 $\alpha\chi\alpha\zeta$; רשע (unetraglich tautologisch) 34 tritt

Beständigkeit.

<i>Šim'á, baním, musár ab,</i>	IV 1	שמעו בנם מסר אב
<i>V'haqšbu l'dó'at bina!</i>		והקשבו לדעת בנה
<i>Ki láqeh tob nótatt- lákhem;</i>	2	כי לקח טוב נתת לכב
<i>Toráti ál ta'zöhu!</i>		תורתִי אל העזבו
<i>Ki bën hašiti l'abi,</i>	3	כי בן הייתי לאבי
<i>Rakh v'jáchið lif'ne imui;</i>		רך ויחר לפני אמי
<i>Vájjureu- vájjomár li:</i>	4	וירני ויאמר לי
<i>Šimókh d'hardj libbúkha!</i>		יתמך דברי לכך
<i>Šemór mišvótaj véch'je;</i>		שמר מצותי והיה
<i>Qené chokhmá, q'ne bina!</i>	5	*קנה חכמה קנה בנה
<i>Al tiškach tórat š'fútaj,</i>		אל תשכח (תירש) שפתי
<i>V'al tét meimeré fi!</i>		ואל תט מאמרי פי
<i>-L ta'z'bhá, v'tišmerúkka;</i>	6	אל תעזבה ותשמרך
<i>'Habáha, v'tiggerúkka!</i>		אהבה ותצרך
<i>Rešit cheł'khá q'ne chókhma;</i>	7	*ראשת חילך קנה חכמה
<i>B'khol q'ňjan'khá q'ne bina!</i>		*בכל קנינך קנה בנה
<i>Sals'liha, ú'trom'núkka;</i>	8	סלסלה ותרוממך
<i>T'khabbéd'kha, ki t'chabl'qúmma.</i>		תכבדך כי תחבקנה
<i>Tittén l'roš'khá livjót chen;</i>	9	תתן לראשך ליות חן
<i>'A'át tif'ört t'mog'g'núkka</i>		עטרת תפארת תמנך
<i>Š'ma', h'ni, veqáeh anáraj!</i>	10	שמע בני וקה אמרי
<i>V'jirbu lekhá š'not chájim.</i>		וירבו לך שנת חים
<i>B'dark chókhma horetikha;</i>	11	בדרך חכמה הריתך
<i>B'ma'g'le jošr hídrakhtikha.</i>		במעגלי ישר הדרבנתך
<i>B'lekht'khá lo' jécar gú'dakh;</i>	12	בלכתך לא יצר צעדך
<i>V'im táruç, lo' tikkášel.</i>		ואם תרץ לא תכשל
<i>Hachzég b'musár, al lüref!</i>	13	החזק במסר אל תרף
<i>Nieç'ráh, ki hí' chajjúkha.</i>		נצרה כי היא חיך

störend zwischen zwei zusammengehörende Distichen, welche das Glück der Gerechten und das Unglück der Frevler einfach affirmiren. Denn in 34 wird entweder von diesem auf jenes geschlossen, wozu aber die Construction des Nachsatzes nicht passt; oder der Vordersatz wäre nur אם לא , was eine zwecklos umständliche, grammatisch bedenkliche und wegen לענין zweideutige Wendung ergäbe. 35 b 2 במים ; במים .

IV 7a 2 נצרה (gegen den Parallelismus und ziemlich nichtssagend). 11 b 3 jetzt am Anfange des Stichos

<i>Be'orch r'sa'im al tábo',</i>	14	בארה רשעים אל תבא
<i>V'al t'ásser b'därekh rá'im;</i>		ואל תאשר בדרך רעים
<i>Pra'éhu, ál ta'hór bo;</i>	15	פרעה אל תעבר בו
<i>Şet'é me'álav vá''bor!</i>		שמה מעלו ועבר
<i>Ki órch çaddigim k'ór nogh,</i>	18	כי ארה צדקם כאיר נה
<i>Holékh v'or 'ád n'khon hájjom;</i>		הלך ואר ער נבן היום
<i>Veðárk r'sa'im ka'féla,</i>	19	והדרך רשעים כאפלה
<i>Lo' jáde'ú b'mikhšólav</i>		לא ידעו במכשלו
<i>Lo' jiš'nu, -m ló' jaré'u;</i>	16	לא ישנו אם לא ידעו
<i>V'nigz'lt š'natám, -m lo' j'linu</i>		ונגזלה שנחם אם לא ילנו
<i>Ki lách'mu láchem rüša',</i>	17	כי לחמו לחם רשע
<i>Vejen chanúsim j'ítu</i>		ויין חמם ישתו
<i>B'ni, lid'barúj haqšiba;</i>	20	בני לדברי הקשבה
<i>La'maráj háť oznúkha!</i>		לאמרי הט אויך
<i>Al j'lúzu mé'enúkha;</i>	21	אל ילזו מעיניך
<i>Šom'rém betókh l'habúkha!</i>		שמרם בתוך לבבך
<i>Ki chájjim hém l'moç'ehem,</i>	22	כי חים הם למצאיהם
<i>Ul'khól bešáro márpe'.</i>		ולכל בשרו מרפא
<i>B'khól mišmar n'gor libbúkha!</i>	23	בכל משמר נצר לבך
<i>Ki méhem tóg'ot chájjim.</i>		כי מהם תוצאת חים
<i>Hasér mimn'khá 'iqq'sút pü;</i>	24	הסר ממך עקשת פה
<i>L'zut š'fútajm hárchey mimmakh!</i>		לזוט שפתים הרחק ממך
<i>'Enúkha l'nókhch jabbiťu,</i>	25	עיניך לנכה יבטו
<i>Ve'áf'appúkha négdakh!</i>		ועפעפיך נגדך
<i>Pallés mi'gal raglúkha,</i>	26	פלס מעגל רגלך
<i>Vekhól d'rakhúkha tákhen!</i>		וכל רדריך תבן
<i>Al tét lejámin úš'mol;</i>	27	אל תט ולזמן ושמאל
<i>Hasér ragl'khá müddárk ra'!</i>		הסר רגלך מדרך רע

Gegen Buhlerei.

<i>B'ni, l'chókhmatí haqšiba,</i>	V 1	בני לחכמתי הקשבה
<i>Lit'bínat- háť oznúkha;</i>		לחכמתי הט אויך

18 a 1 ist bei der Versumstellung zurückgeblieben und steht deshalb jetzt unlogisch vor 16, während אר in 18 zu אר' werden musste. 19 b 3 בנה ישרי (falsche Auffassung der richtigen Lesart, welche blasphemisches Murren bezeichnet); ישרי (zu gelinder Ausdruck, aus V. 19 eingedrungen, welcher nach der ursprünglichen Versfolge unmittelbar vorherging) 23 a 1 נצל, 23 b 2 נצל . . . נצל . . . נצל. 25 b 1 + ישרי. 26 b 3 נצל . . . נצל.

<i>Liš'mórekhú mezínimot,</i>	2	לשמרון מומת
<i>Vedót, šfatót 'kha j'ševu!</i>		ידעת שפתי לך יציי
<i>Ki nōfet šif"te zara,</i>	3	כי נפת שפתי זרה
<i>V'chalōq mššūnen 'hikkah;</i>		וחלק משמן חכה
<i>V'ach'ritah mōra kh'lō'na,</i>	4	יאחרתה מרה כלענה
<i>Chaddū kechūreh pišjot,</i>		חרה כחרב פית
<i>Raghiha jōr'dot mōvet;</i>	5	רגליה ירדת מית
<i>Šeol qa'dāh jittōmekh</i>		שאל בעדה יתמך
<i>Orch chūjjim pēn tefülles,</i>	6	ארח חים פן תפלים
<i>Na'ū na'gēlotūha</i>		נעו מעולתה
<i>V'attō, hanīm, šim"ū li,</i>	7	יעז בום שמעי לי
<i>V'al 'šūru mēim're šī</i>		אל תסרו מאמרי פי
<i>Harchēy mimmēnna dārkakh,</i>	8	הרחק ממנה דרכך
<i>V'al tūrah 'l pūch b'toh!</i>		אל תקרב אל פתח ביתה
<i>Pen tittēn 'l -chērim hōlakh,</i>	9	פן תתן לאחרים הדרך
<i>Š'notūkha léakhzōri!</i>		שנתך לאכזרי
<i>Pen jīšb"u zōrim kōchakh,</i>	10	פן ישבעו זרים כחך
<i>Ve'ēqhekhū b'het nōkhri!</i>		יעצבך בבית נכרי
<i>V'nahūnta b'āch'ritūkha,</i>	11	ינהמת באחרתך
<i>Bikh'bot bi's're š'erūkha;</i>		בכלת כשרי שארך
<i>V'-martū: ekh zōnē't- mōsar,</i>	12	יאמרת אך שנאת מסר
<i>V'tokhōchat nāac libbi!</i>		יתוכחת נאץ לבי
<i>Velō' šamūt- h'qol mōraj,</i>	13	ילא שמעת בקול מרי
<i>V'tm'āmū'daj lō luttit- oza-!</i>		ילמלמדי לא הטת אוני
<i>Kim"at hajiti b'khōl ra',</i>	14	כמעט הייתי בכל רע
<i>Betokh qahāl v'e'ēda,</i>		בתיך קהל יעדה
<i>Š'te mājim mēlborākha,</i>	15	שתה מים מברך
<i>V'nō'lim mēlōkh b'erakha!</i>		ונולם בתיך בארך
<i>J'fugū māj'not'kha chōu,</i>	16	יפצו מענותך חצה
<i>Bar'chohot pāl'ge mājim!</i>		ברחבת פלגי מים
<i>Jilgū lekhu 'l baddākha,</i>	17	יהיו לך לבדרך
<i>Ve'en lezārim ūttakh!</i>		יאין לזרם אתך
<i>Jehū m'qor'khū borākha,</i>	18	יהו מקרבך בריך
<i>U's'nuich me'ēst n'urākha!</i>		ושמח מאשת נעריך

V 2 b 2—4 ἔργον χαλκῶν ἐνταλάσαι σοι; שפתי יציי 3 a 2 + πῦρ (aus Cant. iv 11).
 5 b 1 Accusativ des Ortes. 6 b 2 + דע א (widerspricht dem Parallelstichos). 8 a 2
 ἀπ' ἀνδρῶν; בעליה 9—10 enthält coordinirte, abmahnende Hauptsätze. 11 b 2—3 ἀρξας
 σὺμαστός σου; בשרך שאר; בשרך

<i>Ajǰ'ilt 'habim vja'lat chen.</i>	19	אילת אהבם ויעלת חן
<i>Daddüha jéravvükha!</i>		דדיה ידוך
<i>Tar'lekhá bekhól 'et;</i>		וְתַרְעֶלְךָ [כָּל] עַת
<i>B'albátah tišgü támüd!</i>		בְּאַחֲבָתָה תִּשְׁגֶּה תָמִיד
<i>V'lamó tišgü, b'ni, b'zára,</i>	20	וְלָמָּה תִּשְׁגֶּה בְּנֵי בֹרָה
<i>Ul'chábheq chéq nokhríjja?</i>		וְתַחֲבֹק חֶק נֹכְרִיָּה
<i>Ki nókhch 'ené Jah dárk is;</i>	21	כִּי נֹכַח עֵינַי " דָּרַךְ אֵשׁ
<i>V'khol m'g'lotáv mefálles</i>		וְכָל מַעֲלֹתָו מִפָּלֵס
<i>"Vomótav jilk'du -t háis;</i>	22	עֵינָיו יִלְכְּדוּ אֶת הָאֵשׁ
<i>B'chabí chátátó jittámekh.</i>		בְּחֹבֶל חֲטָאתַי יִתְמָךְ
<i>Ilu' jónant b'én musór lo,</i>	23	הֵא יָמַת כֹּאֵן מִסֵּר לוֹ
<i>U'br'ch ivváltó jisgü.</i>		וְכֹרֵם אִילָתוֹ יִשְׁגֶּה

Gegen Ehebruch.

<i>N'cor, b'ni, miçvát abikha,</i>	V120	נָצַר בְּנֵי מִצְוַת אֲבִיךָ
<i>V'al títtoš torat innakh!</i>		יֹאֵל תִּטְשׁ תּוֹרַת אֲמִיךָ
<i>Qoš'rém 'al libb'kha támüd;</i>	21	קִשְׁרָם עַל לִבְךָ תָּמִיד
<i>'On'dém 'al gárg'rotikha!</i>		עֲנֹדָם עַל נִרְתָּתְךָ
<i>V'chokhmá, gam hí' tiçç'rükka;</i>	22	[וְחִכְמָה גַּם הִיא תִּיַּחֲזֶקְךָ]
<i>B'hithállekh'khá tanehá -takh.</i>		בְּהִתְחַלְכֶּךָ תִּנְהַה אֲתָךְ
<i>B'sokhb'khá tišmór 'alükha;</i>		בְּשֹׁכְבְךָ תִּשְׁמֹר עֲלֶיךָ
<i>It'qic'íta, hí' t'sichükha.</i>		הִקְצֵת הֵא תִשְׁחָךְ
<i>Ki nór miçvá v'torá or,</i>	23	כִּי נֹר מִצְוַה וְתוֹרַה אִד
<i>V'dark chájjim tók'h'chof m'isar;</i>		וְדַרְכַּי תִּיכַחֲתָ מִסֵּר
<i>Liš'm'rek'há meéšt ré,</i>	24	לִשְׁמֹרְךָ מֵאֵשׁ דַּע
<i>Mechélyat U'sén nokhríjja.</i>		מִחֲלַקְתָּ לִשְׁן נֹכְרִיָּה
<i>-L tachmód jafjáh bil'bábakh;</i>	25	אַל תַּחֲמֹד יִפְיָי בְּלִבְכֶּךָ
<i>-L tiqqásh'kha b"áf'appüha!</i>		אַל תִּקְחֶךָ כַּעֲפֻעִיָּה
<i>Ki b"ól zová likkár lachm;</i>	26	כִּי בָעַר זֶנֶה בְּכִי לָחֶם
<i>V'est is nafš j'qára táqud.</i>		יֵאֵשֶׁת אֵשׁ נֶפֶשׁ יִקְרָה תִּצְרֹךְ
<i>It'jachtü is éš bechégo.</i>	27	הִיחַתָּה אֵשׁ אֵשׁ בְּחִיקוֹ
<i>Ul'gádar lo' tišsár'fan?</i>		וְכִנְרוֹ לֹא תִשְׁרָפֶן
<i>Im j'hállekh 'al güchálím.</i>	28	אִם יִהְיֶךָ עַל נִחֲלָם
<i>V'ragláv lo' tiklavüna?</i>		וְרַגְלָיו לֹא תִכְבִּינָם

19 e1 σωσῶσθαι σοι = דָּעָה לָךְ. 22 a2 ἀποστρέψαι, יִשְׁגֶּה 22 a4 ἀποστρέψαι, 22 a2 a4
 muss ergänzt werden, weil die Weisheit, welche Subject der folgenden Sätze ist,
 sonst ganz ungenannt bleiben würde 22 d1 so A: M ἡγοῦσα 25 b1 ἡσέ, 26 a2 so
 A; M + ἡσέ, 26 a3 + ἡσέ, 28 a2 M + ἡσέ 28 a4 M ἡσέ

<i>Lo' jéhuzá laggánnob,</i>	30	לא יבני לגנב
<i>Ki jégnob, t'málle' náfso:</i>		כי יגנב למלא נפשי
<i>V'nimçá' j'šallém šil'átajm,</i>	31	ינמצא ישלם שבעתים
<i>Et kól hon b'eto jitten.</i>		את כל הון ביתי יתן
<i>Noéf issá chasár leb;</i>	32	נאף אשה חסר לב
<i>Mašchit nafšó ja'sünna</i>		משחת נפשי יעשנה
<i>N'ga'im veqálon jimçá'.</i>	33	ננעם יקלן ימצא
<i>V'cherpáto lo' tinnáchü</i>		יחרפתי לא תמחה
<i>Ki qín'a ch'múti gáber.</i>	34	כי קנאה חמת גבר
<i>Velo' jachnól b'jom nágam;</i>		ולא יחמל ביום נקם
<i>Lo' jéga' p'né khol káfer.</i>	35	לא ישא פני כל כפר
<i>V'lo' jühü, kí tarbü šochd.</i>		ולא יאבה כי תרבה שחד

Ein Verführter.

<i>Beni, šemór amóraj.</i>	VII 1	בני שמר אמרי
<i>V'mičótaj tiepon ittakh!</i>		ימציתי תעצן אתך
<i>Šemór miçótaj véch'je.</i>	2	שמר מצותי יהיה
<i>V'torát- k'šón 'enükha!</i>		יתורתו כאשן עניך
<i>Qo'sém 'al éch'otükha;</i>	3	קשרם על אנבעתך
<i>Kot'bén 'al lúch libükha!</i>		כתבם על לח לבך
<i>'Mor láchokhná: 'chotí att;</i>	4	אמר לחכמה אחתי את
<i>V'modá' lubbina tígra'.</i>		ימרע לבנה תקרא
<i>Ki béchallmi b'eti,</i>	6	כי בתלן ביתי
<i>B'ad éšnabbí nšqúfti;</i>		בעד אשנבי נשקפתי
<i>Va're' hífelújim,</i>	7	יארא כפתים
<i>-Biná l'hanún na'r ch'sár leb.</i>		אבנה בכנס נער חסר לב
<i>'Abár baššáy egl púnna.</i>	8	עבר בשק אצל פנה
<i>Vedürekhe b'etah jic'ad;</i>		ודרך ביתה יצער
<i>Benüsef, b'arib jom.</i>	9	בנשף בערב יום
<i>B'šón lajl váqfëla.</i>		כאשן ליל יאפלה
<i>V'hinné issá liq'ráto.</i>	10	יהנה אשה לקראתי
<i>Šit zóna ún'çurát leb;</i>		שת זנה ינצרת לב
<i>Homijja hi' e'soráret,</i>	11	המיה הא יסררת
<i>B'haýt lo' jišk'ná raylúha.</i>		בבית הא ישכנו רגליתה

30b4 + יגנב כי (Glosse zum Vorhergehenden). 32b2 so A; M + אה. 33a1 ὁδόνος; ננע. VII 5 wörtlich aus II 16 eingeschoben. 11b1 לו' ὅτι (das Suffix hier nicht am Platze, weil בבית im Gegensatze zu בית in 12 steht)

<i>Pa'm báchuq, pá'm bar'chóbot,</i>	12	פעם בחץ פעם ברחבת
<i>V'eéq kol pínna té'rob;</i>		ואצל כל פנה תארב
<i>V'hechziqa hó v'naš'qá lo,</i>	13	והחזיקה בו ונשקה לו
<i>He'ézza váttonár lo.</i>		העזה ותאמר לו
<i>Zib'ché šelánim 'álej;</i>	14	זכחי שלמים עלי
<i>Hišjom šillánti n'dáraj.</i>		היום שלמתי נדרי
<i>'Al kén jacó't- liq'rátakh,</i>	15	על כן יצאת לקראתך
<i>L'sachér panákha, -naš'iaxh.</i>		לשחר פנדך אמצאך
<i>Marbáddim róbaat- 'áryi,</i>	16	מרבדם רבדת ערשי
<i>Ch'šubót etím Mišrājim;</i>		חטבת אטן מצרים
<i>I'nifóti miškabí mor,</i>	17	הנפתי משכבי מר
<i>Ahálím véginámmón.</i>		אהלם וקמן
<i>L'kha, nírúá dódím 'ad loqr,</i>	18	לבה נרוה דדם עד בקר
<i>Né'álesá bo'hábim!</i>		נתעלסה באהבם
<i>V'mikkól 'danim ahhát re',</i>		[יכל עינם אהבת רע
<i>V'jím't'qú ta'núgim g'núbim.</i>		יפנקו העינים נזבם]
<i>Ki én haiš lebéto,</i>	19	כי אין האש בביתו
<i>Halákh bedárk merúchoq;</i>		הלך בדרך מרחק
<i>Q'ror hákkasp láqach b'júdo,</i>	20	צרר הכסף לקח בידו
<i>L'jom hákkas' jábo' béto.</i>		ליום הכסף יבא ביתו
<i>Hiššattu b'rúbbi liqchah,</i>	21	הטתו ברב לקחה
<i>B'chely q'fátajm táddichámmu;</i>		בחלק שפתים תדחני
<i>Ho'ékh ach'rúha pi'om,</i>	22a	הלך אחריה פתאם
<i>L'kh'ákhús el musár 'eil.</i>	c	ובעכם אל בשר איל
<i>Kešor el šibach jábo',</i>	b	כשיר אל טבת יבא
<i>Kemúher ešpor el pach;</i>	23b	כמחר צפר אל פח
<i>V'lo' j'áda', ki b'naš'io hu',</i>	c	ולא ידע כי בנפשו הא
<i>'Ad j'šállach chéq kebédó.</i>	a	עד יפלה חץ בבדו
<i>V'attú, baním, šim'ú li,</i>	24	ועת בנם שמעי לי
<i>V'haqšibu l'inéré j'i;</i>		ורקשבי לאמרי פי
<i>-L j'eš' el d'rakhúha libbakh,</i>	25	אל ישט אל דרכיה לבך
<i>V'al téi' bin'tibotcha!</i>		ואל תע בתבתה

12 bezieht sich, wie die ganze Beschreibung des Weibes, auf ihr damaliges, beobachtetes Treiben: also: jetzt war sie draussen, jetzt auf den Strassen. 13b1 + גיה 15b3 so A, M נשק (gegen den Parallelismus, welcher erfordert: auf dass ich dich finden möchte) 17a1 M נש (kaum nicht causative Bedeutung haben). 18a5 ὁμορφος: דבר. 18c—d muss derartiges enthalten haben, da das Weib nach 21 Lehre vortrug Die Ursache der Weglassung liegt nahe 21b2 ἀπὸ χαλκῶν: כסף. 22c. 23a standen wohl am Rande und wurden an falscher Stelle nebeneinander

<i>Ki rōb ch'latām huppila.</i>	26	בי רב חללם הפלה
<i>Va'gāmim kōl h'ruḡāha;</i>		עצמם כל הרגה
<i>Dar'khē 'ol dārekh bētah.</i>	27	דרבי שאל (ידך) ביתה
<i>Jor'dōt el chād're nūzet.</i>		יזדת אל חדרי מית

Lob der Weisheit.

<i>Habō' chokhāmōt tūgrā',</i>	VIII 1	הלא חכמי תקרא
<i>U'ḥōma tittēn qolāh?</i>		וחכמה תתן קלה?
<i>Beṭ nētibōt nēcōḥa.</i>	2	בית נחבת נצחה
<i>Mohō' f'tachīm tarōḥna.</i>	3	מבא פתחם תרנן
<i>Alēkhem, 'isim, 'ēgrā',</i>	4	אליכם אשם אקרא
<i>Veqōlī 'el b'ne 'ādām:</i>		וקלי אל בני אדם
<i>Hahinū, f'tōjīm, 'orua,</i>	5	הבנו פתים ערמה
<i>U'khēsilim, h'khinū leb!</i>	6	ובסלם הבני לב
<i>Šim'ū, ki n'gūdīm 'dābber;</i>	6	שמעו כי נגדם אדבר
<i>V'miṣṭāch s'fatāj mešōrim.</i>		ימפתח שפתי משרם
<i>Ki dib're 'mūt jehyā chikk-</i>	7	כי (ודבר) אמת יהגה חכי
<i>V'to'bat sefūtaj rūšā'.</i>		והיטבת שפתי רשע
<i>Beḡūdeq kōl im're jī;</i>	8	בגדק כל אמרי פי
<i>En bāhem nīṣṭal v'iqqē</i>		אין בהם נפתל ועקש
<i>Kullām n'khochim tanmibin.</i>	9	כלם נכחם למבן
<i>Višōrim l'mōg'e dā'at.</i>		וישרם למצאי דעת
<i>Q'chu māsari v'al kāsef.</i>	10	קחו מסרי ואל כסף
<i>Vedōt mechāruc nēbhar!</i>		ודעת מחרץ נבחר
<i>Ki chokhama mippennūim,</i>	11	כי חכמה מפננם
<i>V'khol ch'fōgim lo' jīseu bah</i>		ובל הפצם לא יישו בה
<i>'Xi chokhama šākhant- 'orua.</i>	12	אני חכמה שכנת ערמה
<i>Vedō'at m'zmmot ēneū'.</i>		ודעת מזמת אמצא
<i>Li 'ēa vetušja;</i>	14	לי עצה יתושה
<i>Ani binā, li g'bōra.</i>		אני בנה לי גבורה
<i>Bi mēlakhim jīmōkha.</i>	15	בי מלכים ימלכי
<i>V'ru'nim jechōq'qu cōdeq;</i>		הרוגם יחקקו צדק
<i>Bi kōl sarim jašōru.</i>	16	בי (כל) שרם ישרו
<i>Un'dahim kōl seftē ar</i>		ונרסם כל שפתי ארץ

eingeschaltet, wo sie den Parallelismus zerstören. Der erstere Stichos hebt neben der Plötzlichkeit des unseligen Entschlusses, wovon die Parallele spricht, seine Unfreiheit hervor. In 22b ist יצא nicht Relativsatz.

26a2 יצא VIII 2 vorher יצא יצא aus I 21, IX 3. In M folgt על ידך, eine Glosse zu יצא, die in A noch fehlt. 3 vorher יצא יצא (Glossen zum Folgenden, vgl. I 21) 5b2 יצא יצא, 11a1 יצא יצא.

<i>Ani ohéb Jah éhab,</i>	17	אני אהב יה אהב
<i>Un'sách'raj jíncaín'ní;</i>		משחתיו ומצאני
<i>Geá v'gaón vedárk ra',</i>	18	גאה יגאן ידרך רע
<i>V'ji táhpukhót sanéti.</i>		ופי תהפכת שנאתי
<i>Kahól va'óser itti,</i>	18	כבוד ועשר אתי
<i>Hon 'áteq 'vedáqu;</i>		הון עתק וצדקה
<i>Tol pirj- necháruv e'nippaz.</i>	19	טב פרי מתוך ומפז
<i>U'bbát- nákkasv nibchar.</i>		ותבאתי מכסף נכחר
<i>Beórach é'dápa 'hüllekh,</i>	20	בארה צדקה אהלך
<i>Be'okh netibot ní'pa!;</i>		בתוך נחבת משפט
<i>Lehánehil 'habój ješ,</i>	21	להנחיל אהבי יש
<i>V'oc'rótebém anülle'.</i>		ואצרתם אמלא
<i>Jah qáman- rēsít dárko.</i>	22	יה קנני ראשת דרבו
<i>Qadmí míf'áhu, nár::</i>		קדם מפעלי מאז
<i>Me'ótam nésak'kotí,</i>	23	מעולם נסכתי
<i>Merós, mīqqōd'me úrev.</i>		מראש מקדמי ארץ
<i>Beén 'thomót cholálti.</i>	24	באין תחמת חוללתי
<i>B'en mājjanót níkhb'dé majm;</i>		באין מענות נכבדתי מים
<i>Be'úrta harím ho'bán.</i>	25	בשרם הרם הטבעי
<i>Lif'ne g'ba'ót cholálti.</i>		לפני נבעת חוללתי
<i>'Ad ló' 'asá arš e'chúgót,</i>	26	עד לא עשה ארץ יחצת
<i>Verosí 'áf'rot tébel;</i>		יראש עפרת תכל
<i>Bah'khíno sánuj'm, sām -ní,</i>	27	בהבני שמים שם אני
<i>B'chuqqō chug 'ál pené 'thom.</i>		בחקי חג על פני תהם
<i>B'anní'go 'šchaqim mīnmú'al.</i>	28	באנני שחקם ממעל
<i>Be'ázazō 'enót 'thom;</i>		בעזני עינת תהם
<i>Be'sámo lājjam chūqpo.</i>	29	בשמי לים חקן
<i>Umajim ló' ja'b'ró jic</i>		ימים לא יעברו פי
<i>V'elí echo -nom jóm jom.</i>	30	ואני אצלי אמן יום יום
<i>M'sachúqet 'fānax l'khol 'et;</i>		משחקה לפני בכל עת
<i>M'sachúqet l'tobél áre,</i>	31	משחקה בחבל ארצי
<i>V'se'sá'aj ét b'ne ádam.</i>		ישעשעי את בני אדם

17a 2—3 in scriptio continua identisch mit dem Ketib אהב יה אהב; Qere und A haben אהב יה אהב. 18 bildet den Gegensatz zu 17. Vorher jetzt אהב יה אהב (vgl. Ps xcvi 10), eine den Inhalt des Verses zusammenfassende Glosse nach Art von I 10. 18a 1—2 עשירי יבד. 27b durch Jes. Sir xxiv 8 (5) bestätigt. A hat צדקה: אהב יה אהב. Diese Variante scheint zu einer dritten geführt zu haben אהב יה אהב, welche als 29c in den Text eingedrungen ist. In der althebräischen Schrift waren א und ע leicht zu verwechseln 28b 1 אהב:

<i>Jasar lec lóqech qúlon,</i>	7	יָסַר לֶעַן לִקְחָה קֶלֶן
<i>Umókhich l'ráša' mímó,</i>		יִזְכֹּכָה לְרָשָׁע מִמִּי
<i>-L tokhách lec, pen jis'n'ákka'</i>	8	אֶל תּוֹכַח לֶעַן פֶּן יִשְׁנֹאךָ
<i>Hokhách l'chakhám, v'je'h'lúkka,</i>		הִיכַח לַחֲכָם יִזְכֹּכָךְ
<i>Ten l'chakhám, v'jechlám 'od;</i>	9	תֵּן לַחֲכָם יִזְכֹּכָם עוֹד
<i>Hodá' l'caddiq, v'joséf laqch,</i>		הִדַּע לְצַדִּיק וְיִסְפֵּף לִקְחָה
<i>T'chillút chokháwó jir'út Jah,</i>	10	תַּחֲלִית חֲכָמָה יִדְאָה "
<i>Vedá'at q'dósim bina</i>		וְדַעַת קְדָשִׁים בִּנְיָה
<i>Ki bí jir'bó jamúkka,</i>	11	כִּי בִי יִרְבִּי יָמֶיךָ
<i>V'josífu l'khá s'not chájja,</i>		וְיִסְפֹּף לְךָ שְׁנַת חַיִּים
<i>-Mechakháwta, chákhamatú-llakhi;</i>	12	אִם חֲכָמָת חֲכָמָת לְךָ
<i>Veléqta, l'bidl'kha tissa'.</i>		וְלִצֵּת לְבָדֶךָ תִּשָּׂא
<i>Tomékh besáqr jh'ú ruch,</i>		τὸς ἐρεθίσται ἐπὶ ψευδῶσιν. οὗτος ποιμαίνει ἀνέμους;
<i>Viráddet' cippor sámajm;</i>		ὁ δ' αὐτός θωμάζεται ὅρνια πιστεύων
<i>Ki 'ázab dārekh kármo,</i>		Ἀπέλιπε γὰρ ὁδὸν τοῦ ἐξουστῶ ἀνταρῆμον;
<i>V'ma'g'le šadéhu tá'a,</i>		τοῦς δὲ ἄρνας τοῦ λόβου γεωργίου ἀπαλύνεται
<i>'Obér midbár jeshimon,</i>		ἀκαπορεύεται δὲ οὗ ἀνδρὸς ἐρήμου.
<i>Veáre šimú l'cinnádon;</i>		καὶ γῆν διάστειλεν ἐν δούλοισιν
<i>Zori' arc g'zéra v'e'jja,</i>		ἰδοὺ δ' αὐτὸς σπείρει ἐπὶ γῆς ἀβύσσου καὶ ἀνδρὸς.
<i>Vajj' sof b'jádav s'défa,</i>		συνάγει δὲ χερσίν ἀκαρούαν.
<i>Est késilút homíjja,</i>	13	אַשֶׁת כְּסִילֹת הַמַּיָּה
<i>P'tajjút ubál jad'á ma;</i>		פַּתַּח וּבָל יָדַעָה מָה
<i>V'jaš'ba lefátach betah,</i>	14	וַיִּשְׁבָּה לַפֶּתַח כִּיתָה
<i>'Al kisae, m'rómu qáret</i>		עַל כִּסֵּא מִרְמֵי קֶרֶת

mus unbedingt geforderte, Stellung, was die currente Exegese entweder ignorirt oder verwirft! **IX 1b 2** πῶλος, ἄρνα. **2a 4** יִצָּה. **3b 2 + 3:** (Glosse zu יִצָּה, die zum Begriffe der Stadt schlecht paßt).

7—10 müssen späterer Zusatz, vielleicht aus einem anderen Buche, sein, veranlasst durch die Amede an die Einfältigen in 4, 6 und **12** in 12. Denn **7** in 11 steht jetzt ganz räthselhaft da, hat aber den besten Anschluss an 6. Auch ist undenkbar, dass die Weisheit zwischen Aureden an die ihrer Hilfe Bedürftigen ein gar nicht angekündigtes Selbstgespräch einschübe, worin sie sich selbst Belehrungsversuche an Spöttern widerriethe. Denn dass in **7—9**, ebenso wie in **4—6**, **11—12**, der Einfältige angeredet werde, bedarf keiner Widerlegung. Im ursprünglichen Zusammenhange von **7—10** war das **Du** jedenfalls der Leser. **7a 3 + 4**. **12a 3—4** wird die obige Aussprache noch durch das Dagesch forte bestätigt, welches der Accentuation widerspricht, da eine unbetonte geschlossene Silbe keinen langen Vocal haben kann. Vgl. vulgär-arabische Formen wie *qultū-loh* — قُلْتُ لَهُ und die Betonung des Stichenendes in **IV 4a**, **VII 13b**; **VIII 5b**. **12e—k** wohl aus einem

<i>Tiprâ' le'ôb're dîrekh,</i>	15	תקרא לעבדך דרך
<i>Ham'jâššerim or'chôtam:</i>		המישרים אחתם
<i>Mi fâti, jâsur hénna;</i>	16	מי פתי יצר הנה
<i>Vach'sâr leb, v'émerâ lo.</i>		וחסר לב יאמרה לו
<i>Majm génnhim jîntâqu.</i>	17	מים נבם ימתקו
<i>V'elûchem s'tûrim jîm'am;</i>		ילחם סתרים ינעם
<i>V'lo' jâda', ki r'fa'im šam.</i>	18	ילא ידע כי רפאים שם
<i>B'im'qé še'ôl q'rûiha.</i>		בעמקי שאל קרואיה
<i>Akh nád, al v'âcher m'qômah.</i>		Ἀλλὰ ἀποπύδησον, μὴ ἐν γρονύσσει ἐν τῇ τόπῃ αὐτῆς
<i>V'al tášet 'én'kha -lûha!</i>		Μὴ δὲ ἐπιστήσεις τὸ σὸν ὄμμα πρὸς αὐτήν.
<i>Ki lhén ta'hôr majm zârim,</i>		Ὡς γὰρ διαθήσει ὁ θεὸς ἀλλότριον,
<i>V'tîfsâch 'al nâhar nôkhri</i>	kā	καὶ ἐπιστήσει ποταμὸν ἀλλότριον.
<i>R'chay nâ mûmmâjim zârim.</i>		Ἄπο δὲ ὁ θεὸς ἀλλοτρίου ἀπόσχοι.
<i>V'al tést mûmmâgor nôkhri;</i>	kā	καὶ ἀπὸ πηγῆς ἀλλοτρίας μὴ πῖς
<i>Lemâ'n jîrbû jamûkha,</i>		Ἥνα πολλὰν ζήσεις γρόνον.
<i>V'jôsîfu l'khâ š'not chûjîm!</i>		Προσπεθῇ δέ σοι ἔτι ζῶς

verloren gegangenen Buche entnommen, jedenfalls hier nicht ursprünglich. Der Sinn des ergänzten Stichos steht durch die Parallele fest.

15a1 נקב (vgl. 3). 17 enthält nicht Worte der Thorheit. 18c—k schwacher. auf keinen Fall ursprünglicher, Zusatz, welcher die gewaltige Wirkung des unheimlich kurzen Schlusses 17—18 gründlich zerstört. Dem Verfasser des Zusatzes lag offenbar V. 11 schon vor.

(Fortsetzung folgt.)

The new Sanskrit MS. from Mingai.

By


G. Bühler.





At the monthly meeting of the Asiatic Society of Bengal on Nov. 5 1890, Colonel WATERHOUSE exhibited a birchbark MS., obtained by Lieutenant BOWER from the ruins of the ancient underground city of Mingai near Knehar in Kashgaria. According to the notes in the *Proceedings*, No. ix of 1890 p. 223, the MS. consists of 56 leaves, most of which are written on with black ink on both sides. A string runs through the middle of the leaves, and two boards protect the volume. According to the same authority, the MS. was made over for deciphering to Babu Sarat Chandra Das, who, however, as well as Lama Phantslog, failed to make out its contents. The notice concludes with the remark that, as the MS. appears to be particularly rare and interesting, heliogravures of two leaves are published in the Plate III. added to the number of the *Proceedings*, "in the hope that some of the members may be able to decipher it".

As the photo-etchings, which give the *sāṅkapyishṭhas* of Fols 3 and 9, are very good, and as the MS. really possesses a very great interest for all Sanskritists, I subjoin my reading and translation of the piece on Fol. 3 together with some remarks on the alphabet, language and contents of both the pieces.

By the shape of its leaves the Mingai MS. differs from all other birchbark MSS., known to me. All those which I have seen in Kashmir, as well as the Bakhshali MS., consist of sheets of quarto-size. The leaves of the Mingai MS., on the other hand, are narrow,

long strips, cut according to the usual size of the palmleaves. Like the palmleaf MSS., they are held together by a string, which is not used for any other birchbark volume, because the brittle nature of the material would make such a proceeding dangerous for its preservation.¹

The writing on Fol. 3, which is very large and clear,² exhibits the type of the characters of the Gupta period. There are only two letters, which slightly differ from those, used in the Gupta inscriptions. The initial *a* (see *anavataptana*, L. 5) shows a peculiar form  in which the upper half of the left limb, represented by a curve open to the left, has been placed in front of the lower half and has been connected with it by a short stroke. Further, the left limb of *sa* shows mostly a wedge (as in the Horiuzi palmleaf)³ instead of a small circle.

The writing on Fol. 9 shows in general the same type as that of Fol. 3. But it is very much smaller, and there are a few more advanced cursive forms. The initial *a* looks exactly like the *a* of the Horiuzi palmleaf. For the *ya* we find besides the old tripartite form, a peculiar looped one  and the form of the Horiuzi palmleaf. In the letter *sa* the continuity of the topline is mostly broken and  appears instead . There are also several instances of a *sa* with an opened wedge⁴ in the syllable *syā*, which is . Among the numerals the figure 3 shows the ancient Gupta form, consisting of three horizontal lines one above the other. The figure 9 resembles those occurring on the Valabhī plates and in the Śāradā MSS. In Fol. 3 two different signs of interpunction are used. Between words to be taken separately, and at the end of half verses and verses occurs a short horizontal stroke or a small curve, open to the left. Once, in L. 2 after *svāhā*, we have two upright strokes with hooks at the top.

¹ The mischief caused by the string is visible on both the leaves, represented in the facsimile.

² Fol. 3 has been placed on the Plate under Fol. 9.

³ *Anecdota Oxoniensia*, Aryan Series, Vol. I, Pt. III, Plate 6.

⁴ *Op. cit.* p. 84

Babu Sarat Chandra Das is no doubt right, when he says, *Proceedings, loc. cit.*, that the Mingai MS. appears to have been written by different hands. The volume may even be made up of different pieces, written at different times.¹ The parts, resembling Fol. 3, belong, to judge from the characters, to the fourth or to the fifth century A. D. Those, resembling Fol. 9, may be somewhat later. But it is not impossible that the cursive forms already existed during the earlier period named, and that the exclusive use of more antiquated signs on some sheets is owing to individual idiosyncrasies of the writers. These questions can only be settled, when the whole MS. has been thoroughly examined. For the present, this much only appears certain,

(1) that the MS. contains a page, showing the same characters as the Gupta inscriptions,

(2) that both the leaves, published in facsimile, look older than the Horiuzi palmleaf, and

(3) that the Mingai MS. has, therefore, a claim to be considered the oldest Sanskrit MS., hitherto found.

As regards the contents of the MS., Fol. 3 apparently contains a charm which is intended to force the Nāgas or snake-deities to send rain. The mutilated line 1 enumerates, it would seem, various plants which are to be used as ingredients for an oblation. L. 2 gives the Mantra for the oblation, which ends with the word *svāhā*. The latter word, as is well known, always indicates the moment of the *tyāga*, when an oblation is thrown into the fire. The Mantra probably consisted originally of an entire Anuṣṭubh Śloka, the first half of which may have begun with the mutilated word *madana* (?) in line 1, and which certainly ended with the syllables *kta me* in line 2. The end of line 2 and the following lines down to the end of the page contain the so-called *Anumantrāṇa*, a further invocation of the snake-deities, intended to propitiate them by a declaration of the worshipper's friendly relations with

¹ In favour of this view speaks the fact that the contents of Fols 3 and 9 differ, and the Babu's statement that not all the leaves show writing on both sides.

various individual Nāgas. This snake-charm, which (see below) appears to be Buddhistic, was probably composed in Southern India. For, it mentions "the district on the banks of the Golā" i. e. the Godāvari which, rising near Nasik, flows through the whole Dekhan until it reaches the Bay of Bengal in the Madras Presidency.

The language of this piece is the incorrect Sanskrit, mixed with Prakrit forms, which is common in the Buddhist works of the early centuries of our era, as well in the Buddhist and Jaina inscriptions of the same period, and is found also in the mathematical Bakhshali MS. In line 2 we have the faulty Sandhi *devo samāntena*; in line 3 the faulty compound *nāgarījñā*; in line 4 the insertion of a meaningless *m* between *vāsukīnā-m-api*, which in Pali is commonly used in order to obviate a hiatus, and the faulty compound *nando-panando*; in line 5 the Prakritic form *pi* for the particle *api*. It is also possible that *parivelāya* in line 2 may be a Prakritic locative for *parivelāyīm*.

The metrical portion consists of exceedingly irregular Anu-
shṭubh Ślokas. The Mantra ought to end in *samantataḥ* instead of in *samāntena* and has one syllable in excess. The last three verses of the Anumantraṇa have also more syllables than they ought to have. It is noteworthy that this small piece contains a dozen words and meanings not traceable in the Dictionaries.

TRANSCRIPT OF FOL. 3.

- L. 1. दुन्दुभी । गार्जनी । वर्षणि । स्फोटनी । पतनी । पाचनी ।
हारिणी । कंपनी । [मदन] -----¹
- L. 2. क्त मे । गोलायाः परिवेलाय वर्षतु देवो समंतेन । इलि-
किसि स्व[र]हा ॥²
मैत्री मे धितराष्ट्रेषु मैत्री नैर[र]-

¹ The bracketed letters are distinct, but the vowel-marks, which seem to have been attached to them, are not legible.

² The first *d*-stroke of स्वाहा is abnormally short and has run together with the left-hand vertical of *sa*

L. 3. वरुणेषु च ।¹

विरूपाक्षेषु मे मैत्री कृष्णगौतमकेषु च । [।*]

मणिना नागराज्ञा मे मैत्री वासुकिना-

L. 4. मपि ।

दण्डपादेषु च पृष्ठभद्रेषु च सदा । [।*]

नन्दोपनन्दो ये नागा वर्णवन्तो यशस्विनः [।*]

देवा-

L. 5. सुर पि संग्राममनुभवंति महर्द्विका [।*]²

अनवतप्तेन वरुणेन मैत्री मे संहारकेन च । [।*]

तक्षकेन अनन्तेन

L. 6. तथा वासुमुखेन च ।

अपराजितेन मे मैत्री मैत्री च्छिन्नसुतेन च । [।*]

महामनस्विना नित्यं तथैव च

TRANSLATION.

. . . "Dṇḍubhī, Gārjanī, Varshaṇī, cucumber, Patanī, Terminalia Chebula. Hārīṇī, Kampana"¹ . . .

. . . May the god send rain for the district on the banks of the Golā all around: Ilīkisi Svāhā!²

¹ For धृतराष्ट्रेषु.

² The correct Sanskrit would be संग्राममनुभवन्ति.

³ I take these words as the names of plants, used for the oblation to the Nāgas, though the Dictionaries do not give such meanings for *Dṇḍubhī*, *Varshaṇī*, *Patanī*, *Kampana* and *Hārīṇī*. *Gārjanī* may be a vicarious form for *Gārjara*, according to the smaller Petersburg Dictionary "a carrot"; and *Kampana* may stand for *Kampala* "breadfruit".

⁴ This is the Mantra for the oblation, as the word *svāhā* indicates. *Golā* is the Prakrit name of the *Godāvarī*, which is used also in Sanskrit works. *Parivelāya* is probably the dative of a masculine noun *parivela* i. e. *velām pariṇato deśaḥ*. Possibly, however, it may be intended for the locative of a feminine *parivela* i. e. *pariṇatā velā*, and stand for *parivelāyām*. Neither, *parivela* or *parivelā* is traceable in the Dictionaries. I am unable to explain *ilīkisi*, which is possibly a Tāntric exclamation like *hrīṇi huṇi phat* and so forth.

I keep friendship with the Dhṛitarāshṭras, and friendship with the Nairāvaṇas.¹ I keep friendship with the Virūpākshas and with Krishṇa and the Gautamakas. I keep friendship with the king of snakes Maṇi, also with Vāsuki, with the Daṇḍapādas,¹ with . . . , and ever with the Pūrṇabhadras. Nanda and Upananda, (*as well as those*) snakes of (*beautiful*) colour, of (*great*) fame and great power, who take part even in the fight of the gods and the demons — (*with all these*), with Anavatapta, with Varuṇa and with Saṁhāraka.¹ I keep friendship. I keep friendship with Takshaka, likewise with Ananta and with Vāsumukha,¹ with Aparājita and with the son of Chhibba.¹ I keep friendship; likewise always with great Manasvin.”

The contents of Fol. 9 seem to be different. All the portions, which are legible in the facsimile, contain medical prescriptions for the cure of disease and for giving to sickly children vigour and health. In line 3 we have at the end of a prescription which is not entirely decipherable,

ऋश्य शुष्यतो वापि कुमारस्याङ्गवर्धनम् [१*]

“(This is a medicine) which increases the body of a lean boy or of one who is in a decline.”

Immediately after these words follows another prescription,

प्रवक्ष्यामि विधिं [सि]द्धं बलवर्धनं -- [प]रं [१*]²

कुशकासमुशीराणि द्राक्षा ह - स्य --- [॥*]

सिद्धमेतत्पयो देयं ऋशाय सहशर्करम् [१*]

एतैः सिद्धं घृतं वापि जीवनीयैश्च लेप[ये]त् [॥*]

“I will declare the most effective prescription [*which gives*] strength and a (*healthy*) complexion. Kuśa-grass, Moringa pterygo-sperma, the root of Andropogon muricatus, grapes A de-

¹ Not traceable in the dictionaries. With *Chhibbasuta* corresponds *Chhibbysā-putta* in the Pali verse, quoted below p. 110.

² For प्रवक्ष्यामि. — The two illegible syllables must have contained a word equivalent to प्रदे.

coction of these, (*mixed*) with sugar, must be given to a lean person; or let him smear on Ghī, boiled with those (*above mentioned ingredients*) and with *Jivaniya*.”¹

Again I read in lines 10—11:

[मो]क्षं हरिद्रां मंजिष्ठां पिप्पलीं देवदारु च [।*]
 एभिश्चूर्णितैः सर्पिं युक्तं कासमिवा[रु]णम् [॥*]
 तृषार्त्तस्य च बालस्य दीनवक्त्रस्य शुष्यतः [।*]
 गवादनीं दाडिमञ्च जलयुक्तं प्रयोजयेत् [॥*]
 कल्कं पिष्ट्वा प्रियंगूनां भद्रमुखस्य चैव वा [।*]²
 तण्डुलोदकसंयुक्तं दद्यान्मधुभिः मिश्रितम् [॥*]³

“Schreberia Swietenoides, *Cureuma longa*, *Rubia Munjista*, pepper and *Pinus Deodaru* — clarified butter mixed with a powder of these (*ingredients*), also (?) white *Moringa pterygosperma* (?), *Clitoria ternatea* and pomegranates, mixed with water, one shall prescribe for a child, that is suffering from thirst, looks ill and is in a decline.⁴ Pounding *Aglaia odorata*,⁵ or also *Cyperus* into a paste, one shall give it, together with rice-water and mixed with honey.”

These specimens are amply sufficient in order to establish the character of the contents of the second page. Possibly they may be extracted from the chapter of a medical work on *bīlāchikitsā*. I may add, that probably the whole page will become legible, if the leaf is well soaked in water and afterwards dried, as the Kashmirians invariably do with old birchbark MSS.

Lieutenant BOWER believes the ruins of Mingai and the MS. to be Buddhistic. The latter conjecture is, as already stated above, pro-

¹ According to the smaller Petersburg Dictionary “a kind of vegetable”.

² For प्रियंगूणां.

³ For अभिमिश्रितम्. The MS. seems to have had originally the Prakrit form *madhubhi*, which the metre requires.

⁴ Compare with this and the following prescriptions, *Ashṭāṅgaḥṛīdaya*, *Uttarāsthāna* II, 50—52.

⁵ Or *Panicum italicum*, or *Sinapis ramosa*.

bably correct. For, verse 101 of the Khandavatta Jâtaka (FAUSBOLL, *Jâtakas*, Vol. II, p. 145),

Virâpakkhehi me mettam mettam Evâpathehi me ;

Chhabbyâputtehi me mettam [mettam] Kaṇhâgotamakehi chā ti ;

corresponds with portions of the first and last verses of the *Anu-mantrapa* on Fol. 3. This agreement shows at all events that similar verses occurred in Buddhist literature.

I trust that Dr. A. F. R. HOERNLE, the able and learned Secretary of the Society, will take the volume in hand, and give us a full account of its contents. If the Society wishes to render a real and great service to the students of Indian palaeography it will publish photo-etchings of the whole volume. Every line of the MS. is of the highest importance.

Vicuna, March 14, 1891.

Die Legende von Citta und Sambhūta.

Von

Ernst Leumann.

In den *Abhandlungen des Leydener Congresses* habe ich einen Text, der den Literaturen der Buddhisten und Jainisten gemeinsam ist, nach den beiderseitigen Originalen übersetzt. Derselbe enthält die Erzählung von der Bekehrung des materialistischen Königs Pāyāsi oder Paesi. Ich bin nun in der Lage, dem bisherigen Unicum ein Gegenstück folgen zu lassen, und habe ausserdem begründete Erwartung, dass diesem selbst wieder über Kurzem noch weitere literarische Genossen an die Seite treten werden. Es leuchtet ein, dass damit der Boden um Vieles sicherer geworden ist, auf welchem die merkwürdigen Doppelersehnungen eine allseitige Beurtheilung und eine erzählungsgeschichtliche Verwerthung finden können. Diesmal handelt es sich um eine Legende, welche die südlichen Buddhisten unter dem Titel *Citta-Sambhūta-jātaka* unter die 550 Vorgeburtsgeschichten eingereiht haben. Man findet sie als Nr. 498 in FAHRSBOLL'S vortrefflicher Ausgabe jener Sammlung. Die Jaina-Literatur bietet nicht weniger als drei durchaus selbständige Recensionen. Nur zwei von diesen können aber genau genommen mit der buddhistischen Version zusammengestellt werden.

Davon ist die eine metrisch, die andere in Prosa abgefasst. Die erstere bildet das dreizehnte der sogenannten „Späteren Capitel“

(*uttar'ajjjhayaṇāim*);¹ sein Titel *Citta-Sambhūjja*,² 'das von Citta und Sambhūta Handelnde', wird in dieser Form schon in Anga 4 aufgeführt, das mit Anga 3 zusammen als altes Reallexikon der Anlage nach dem Samyutta-Nikāya der Buddhisten entspricht. Die Prosa-Composition ist selbst wieder in mehrfacher Gestalt vorhanden; eine, und zwar die späteste Prakṛt-Recension, hat JACOBI dem von Devendra im Jahre 1073 A. D.³ zu den vorgenannten Uttar'ajjjhayaṇāim verfassten Commentar (*vytti*) entnommen und sie als die erste seiner 'Ausgewählten Erzählungen' veröffentlicht. Wenn derselben daselbst die Ueberschrift *Bambhadatta*, d. h. 'Erzählung von Bambhadatta' zu Theil geworden ist, so wird dies zwar durch den Inhalt, kaum jedoch durch das Original gerechtfertigt: die Manuscripte geben den Titel '*Citta-Sambhūta-kathā*' und selbst die von JACOBI mitbenutzte Sanskrit-Version (die etwa aus dem 14. Jahrhundert stammen mag) setzt nur am Ende, aber nicht am Anfang für Citta-Sambhūta den andern Namen ein. Immerhin erhält derselbe eine Bestätigung von Seiten der Āvassaya-Literatur, wo wenigstens Haribhadra's aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammende *ṭikā* die Erzählung zu sūtra iv, 10, 3³ unter dem Namen *Brahmadattakathānaka* erwähnt.⁴ Aehnlich verweist die um etwa ein halbes Jahrhundert ältere *Kappa-cārṇi*⁵ zu *bhāṣya* vi, 229^b (Varadhaṇuga) auf eine *Bambhadatta-hiṇḍī*, womit wohl eine unfänglichere Fassung der Geschichte, etwa dieselbe, welche Haribhadra an der angezogenen Stelle⁶ unter *tac*-(Brahmadatta-) *carita* versteht, gemeint ist.

¹ Diese tragen ihren Namen wohl mit Bezug auf die im Canon den Haupttheil von Anga 6 bildenden 'Gleichnissecapitel' (*nāy'ajjjhayaṇāim*), denen sie im Inhalt nicht sehr ferne stehen.

² Ind. Stud. xvii, 45

³ *nava-kana-hara-vatsare*: JACOBI gibt irrthümlich ein um 50 Jahre späteres Datum

⁴ Als Beispiel nämlich zu dem Worte *niyāna*: WEBER, Cat. II, 740, 17; vgl. weiterhin S. 120, Note 1.

⁵ Mit den Worten *jahā Bambhadatta-hiṇḍī Varadhaṇueṇaṇi saya-veso udḍio*.

⁶ *Brahmadatta-kathānakam yathā tac-carite* Auch *Saṅghadāsa-gaṇi's Vasudeva-hiṇḍī* wird nämlich von Malayagiri in der *Nandī-ṭikā* (Ed. p. 229) unter der Bezeichnung *Vasudeva-carita citir*

So wenig wie die genannte *cūrṇi* theilt Haribhadra den Wortlaut der Erzählung mit; auch dessen Vorlage, die Avassaya-*cūrṇi*, bietet weiter nichts als den Namen ‚Bambhadatto‘. Nur die eine auch in der Kappa-*cūrṇi* gemeinte Episode wird von der *cūrṇi* und von Haribhadra's *ṭikā* zu Āv.-niry. ix, 63, 9^a und 64, 2^a flüchtig gestreift, indem in den beiden Strophen durch die Stichworte *amacca* und *amacca-putta* darauf hingedeutet wird.

Dagegen lässt sich nun glücklicherweise von Devendra aus in der Uttarajjhayāna-Literatur die Erzählung noch durch verschiedene Phasen zurückverfolgen: da steht zunächst neben dem *vytti*-Verfasser ein Sānty-ācārya, dem wir die *ṭikā* verdanken, hinter beiden die *cūrṇi*, und hinter dieser wieder das *bhāṣhya*, welch letzteres freilich als metrischer Memorialtext nicht wie die anderen Quellen den Wortlaut, sondern nur die Stichworte geben wird. Die hier genannte Schriftenreihe ist in der Jaina-Literatur so sehr eine typische Erscheinung, dass wir, gestützt auf die in parallelen Textgruppen gemachten Wahrnehmungen, voraussetzen zu dürfen glauben, die *cūrṇi* und das *bhāṣhya* werden, erstere in Prosa und letzteres in Versen, im Allgemeinen dasselbe enthalten, was uns in der *ṭikā* geboten wird. Wir sind genöthigt, uns vorläufig mit einer solchen Annahme zu behelfen, weil von der *cūrṇi* bisher kein Manuscript nach Europa gelangt und vom *bhāṣhya* vielleicht überhaupt keines mehr vorhanden ist. Unsere Voraussetzung wird dem Zweifel amähernd entrückt durch die That-
sache, dass Sānty-ācārya's Arbeit sich durchaus an die *niryukti* hält, welche nothwendig auch dem *bhāṣhya* und der *cūrṇi* zum Ausgangspunkt gedient haben muss. Gegenüber diesen vier Trägern der Uttarajjhayāna-Tradition (*niryukti* — *bhāṣhya* — *cūrṇi* — *ṭikā*) nimmt nun Devendra's *vytti* eine ganz besondere Stellung ein. Sie verziert, im Gegensatz zur *ṭikā*, die meisten Erzählungen mit Ausschmückungen, namentlich mit metrischen Eulagen aller Art, gibt ferner (zu Utt. ix) von den vier Pratyekabuddha (*parceyabuddha*) anstatt kurzer Andeutungen weitläufige Lebensgeschichten unter Berufung auf die *pūrva-prabandhāḥ*,¹ und erzählt schliesslich (zu Utt. xviii und xxii f.)

¹ JACOBI, *Ausgew. Erz.* p. 55, 10.

Legenden von verschiedenen Propheten (*tīṭhayaṛa*), Weltherrschern (*cakkavaṭṭi*) und ähnlichen Personen (*Baladeva* etc.), über welche in *nīryukti* und *ṭikā*, also wohl auch in *bhāṣya* und *cūṛṇi*, nichts Biographisches zu lesen ist. Bei diesen Abweichungen kann es sich wohl zweifellos nur um Zuthaten Devendra's, nicht etwa um Weglassungen Śānty-ācārya's handeln. Im Allgemeinen wird das, was beim Erstern allein vorliegt, nicht zur eigentlichen Uttarajjhayāṇa-Tradition gehört haben, sondern anderswoher entnommen und nachträglich mit jener vermengt worden sein. Damit ist nicht gesagt, dass Devendra's Zugaben — mit Ausnahme der rein rhetorischen — weniger Anspruch auf Alterthümlichkeit hätten, noch dass sie gar freie Erfindungen wären. Vielmehr scheint es höchst wahrscheinlich, dass sie in letzter Linie auf den vierten Theil des Drṣṭivāda zurückgehen, der neben anderen Legendenkapiteln (*gaṇḍiyāo*) solche über die *tīṭhayaṛa*, *cakkahara* (= *cakkavaṭṭi*), *Baladeva* und wohl auch über die *pacceya-buddha* enthalten hat. Texte, welche direct oder indirect auf jenen *gaṇḍiyāo* beruhten, wird Devendra unter seinen *pūṛva-prabandhāḥ* verstanden haben. Śānty-ācārya würde uns also, wenn wir nicht irren, die reine Uttarajjhayāṇa-Tradition enthüllen, Devendra dagegen eine Vermischung derselben mit Drṣṭivāda-Legenden.

Die hiemit gekennzeichnete Verschiedenheit oder Doppelheit der Ueberlieferung berührt nun auch unsere Prosa-Version der Legende von Citta und Sambhūta. Und zwar skizzirt in diesem Fall schon der Nīryukti-Text zwei ganz getrennte Versionen, von denen Śānty-ācārya die erste seiner hier auffälligerweise in Sanskrit gehaltenen Darstellung zu Grunde legt, während er über die zweite (*nīry.* v. 399—403), da eine ergänzende Tradition fehle, nichts zu sagen weiss. Möglicherweise ist diese zweite Fassung diejenige, welche der Legende in der Drṣṭivāda-Tradition eigen gewesen ist: die *cakkahara-gaṇḍiyāo* müssen nämlich sicherlich über den Bambhadatta, da dieser dem System nach die Reihe der zwölf *cakkahara* (Weltherrscher) beschliesst, irgendwelche Angaben enthalten haben. Wie dem auch sei — die erste *nīryukti*-Version könnte schliesslich auch

unecht, das heisst eigentlich eine *bhāṣya*-Version sein, die nachträglich erst in den *niryukti*-Text eingestellt worden wäre — jedenfalls ergibt sich aus der Doppelrecension in der alten Uttarajjhayāṇa-Ueberlieferung und aus der zu vermuthenden Version im *Drṣṭivāda*, woneben die blossen Verweise in der *Āvassaya*- und *Kappa*-Literatur nicht in Betracht kommen, dass die Prosa-Fassung unserer Legende in mindestens zwei verschiedenen Traditionen des Jaina-Canons Bürgerrecht besessen und also zum ältern Sagenbestand desselben gehört hat. Damit erklärt sich auch das allgemeine Schwanken des Inhalts in Einzelheiten: Devendra's ausführliche Darstellung entfernt sich nämlich in vielen Punkten beträchtlich von jeder der beiden in der *niryukti* angedeuteten Fassungen. Immerhin stimmen, wie aus der vierten Note zu Seite 112 und aus den beiden Noten zu Seite 118 hervorgeht, die paar oben aus älteren Werken gegebenen Erwähnungen zu allen erreichbaren Versionen. Eine andere in Cūrṇi und *Ṭīkā* zu Av. viii, 1, 6 gegebene Anekdote, die einen ‚Sohn Bambhadatta's betrifft, findet sich nicht vor und scheint überhaupt keinen Zusammenhang mit der Bambhadatta-Sage zu haben.

Wenn nach diesen Darlegungen die Prosa-Redaction der Sage als Ganzes verhältnissmässig spät niedergeschrieben worden ist, so muss sie doch der Hauptsache nach älter als die metrische sein, da sie von derselben, wie aus der nachfolgenden Besprechung entnommen werden mag, entschieden vorausgesetzt wird. Wie alt nun aber jene ungefähr ist, das ergibt sich daraus, dass zwischen der *niryukti* (als der ersten Erklärungsarbeit) und den Uttarajjhayāṇaṃ (denen ihrer literarischen Ursprünglichkeit wegen die Bezeichnung *sūtra* zukommt) einige Jahrhunderte zu liegen scheinen. Wir werden es also mit einem Product zu thun haben, das eher vor als nach dem Anfang unserer Zeitrechnung abgefasst ist. Dies ist um so zweifelloser, als dasselbe auch anderwärts im Canon vorausgesetzt wird: man findet nämlich in *Jīvābhigama* iv, 2 (Ed. fol. 284^{1b}) in einer Aufzählung von fünf Männern, die in die Hölle gekommen sein sollen, als letzten unsern Bambhadatta, der, wie in Uttarajjh. xii und im *Kathānaka* dazu, ausdrücklich als ‚Sohn der Culaṇī' charakterisirt ist.

Nummehr liegt uns ob, auch noch die Fundstelle der dritten jinistischen Recension bekannt zu geben. Die zwei Strophen, welche sie enthält, sind in einem Paralleltext zu der eben genannten *niryukti*, in dem zum Āvaśyaka gehörenden Urcommentar gleichen Namens (Āvaśyaka niry. ix, 32³ und 32⁴) überliefert. Die zugehörige Prosa — diese Recension hat nämlich, wie wenige andere Jaina-Erzählungen, die den Jātaka und einigen Paneatantra-Geschichten eigenthümliche Compositionsform — ist der *cārṇī*, die zum Āvaśyaka gehört, einverleibt und von da auch in die betreffende *ṭikā* (von Haribhadra) übergegangen. Es handelt sich hier um eine freie Variirung des ursprünglichen Legendenstoffes, indem das Freundschaftsverhältniss desselben in ein Feindschaftsverhältniss umgekehrt ist. Wir lassen daher, da durch die kühne Wendung natürlich auch der übrige Inhalt in Mitleidenschaft gezogen ist, vorläufig diese dritte Jaina-Recension gänzlich bei Seite, indem es uns bei der Wiedergabe und Besprechung der Legende wesentlich um Feststellung ihrer Grundform zu thun ist.

Für das Folgende empfiehlt es sich, zur Bezeichnung der buddhistischen und jinistischen Paralleltexte die Abkürzung B und J einzuführen: ein dem letzten Buchstaben beigegefügtcs s soll andeuten, dass die sūtra- (oder metrische), ein k, dass die kathānaka- (oder Prosa-)Fassung gemeint sei; um die auf eine *niryukti* zurückgehende dritte Version zu charakterisiren, werden wir uns bei eintretender Gelegenheit der Abkürzung J^o bedienen.

Für denjenigen, dem die Gedankenwelt der Legende fremd sein sollte, sei vorausgeschickt, dass die Weltanschauung Indiens schon vor dem Auftreten der Religionen Buddha's und Mahāvīra's dazu neigte, das Postulat der sittlichen Weltordnung zeitlich sowohl rückwärts wie vorwärts zu verfolgen. Nicht blos was aus dem Menschen nach dem Tode wird, ist durch sein sittliches Verhalten im gegenwärtigen Leben bedingt; sondern dieses Dasein selbst hat wieder seine Bedingungen in der Vergangenheit. Im Christenthum ist bekanntlich der zweite Gesichtspunkt gänzlich ausser Acht gelassen:

dagegen theilen ihn die Hebräer mit den Indern. Während er von jenen aber in durchaus verständiger, durch die Vererbungslehre der Neuzeit wissenschaftlich bestätigter Weise vorgetragen wird — man sehe besonders das Buch Hiob und die Stelle, nach welcher „die Sünden der Väter sich an Kindern und Kindeskindern rächen“ — hat der Inder in seiner phantastischen Denkweise, dieser geistigen Schwester der grossartig-üppigen Tropenvegetation, sich ein System ausgedacht, das der objectiven Wahrheit gänzlich entbehrt: er hat das Dogma von der Seelenwanderung erfunden, welches gleichzeitig über das Leben vor der Conception wie über dasjenige nach dem Tode, d. h. über die Bedingungen wie über die Folgen des Einzellebens, die willkommensten Phantasien auszugestalten erlaubte. Darnach gibt es eine ideelle Stufenreihe von Wesen, welche die zur Hölle Verdammten ebenso wie Thierwelt, Menschheit und Götter in sich fasst. Jede Einzelexistenz denkt sich der Inder als Glied einer Kette von Daseinsformen, die alle geniessen oder verbüssen, was vorhergehende Glieder geleistet oder verschuldet haben, die ferner diesem Vergeltungsprincip entsprechend höhern oder tiefern Daseinsclassen angehören und innerhalb dieser mehr oder weniger glückliche Individuen repräsentiren. Das Causalverhältniss, welches die Wesen der ganzen Reihe verknüpft, ist also ein rein ethisches und hat seinen Grund in der „Thatensaat“, wie sich in Uebereinstimmung mit der brahmanischen Philosophie J 24 poetisch ausdrückt. Das Bewusstsein des Einzelnen dagegen ist in jener Kette kein zusammenhängendes, gilt überhaupt (ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche aus dem „Ich“ Alles und Jedes gemacht hat) dem Inder nur als ein accidenteller Factor. Damit gibt man sich in befriedigender Weise Rechenschaft darüber, dass das Individuum sich im Allgemeinen an die Vorstufen seines Daseins nicht erinnert. Immerhin stellt sich zuweilen eine solche Erinnerung bei sittlich dem Endziele nahe Gekommenen ein; d. h. es ist gewiss ebenso oft und mehr in Indien als in unserm kühlen Europa der Fall vorgekommen, dass nervöse (namentlich durch Askese überreizte) Personen die Phantasmen der Dogmatik in Visionen und allerlei maniacalischen Zuständen wirklich

erschaut, über Erlebnisse in frühern Existenzen eine subjective Gewissheit erlangt haben. In der That bildet eine zwei Genossen gemeinsame Erinnerung an Vorgeburten den Kernpunkt unserer Legende: sie veranlasst, dass die im letzten Dasein getrennten Freunde, ein König und ein Asket, sich aufsuchen und finden, worauf der letztere den König auch für die Weltflucht gewinnen will, welche allein den Menschen aus der Daseinskette befreien, ihn vor der Wiedergeburt behüten kann, indem sie jeden Thatendrang ersterben lässt und damit den Wiedereintritt einer Vergeltung unmöglich macht. Mögen nämlich gute Handlungen auch lobenswerth sein und sich durch Lebensglück in einem menschlichen oder göttlichen Dasein belohnen, Endzweck bleibt doch — das ist ein zweites gemein-indisches Dogma — die Erlösung oder das Verwehen (Nirvāṇa), wie es die beiden Religionen auch heissen. In diesem pessimistischen Grundzug berührt sich die indische Religiosität mit der christlichen, nur dass diese, von dem Gefühl ausgehend, die Welt für böse erklärt, während jene vom Verstand geleitet in der Welt eine Täuschung sieht, womit wiederum der hebräische Standpunkt, der das Motiv der Vergänglichkeit so mannigfach variirt, gestreift wird.

Es mag nun, unter Kürzung der prosaischen Partien, der Inhalt der Legende in Uebersetzung folgen. Wir suchen den Ueberblick über das Verhältniss von B zu J zu erleichtern, indem wir J^k neben die erste Hälfte von B, die ebenfalls in Prosa abgefasst ist, setzen und die 35 Strophen von J^s den 28 Strophen des zweiten Theils von B entsprechen lassen. Zur Wiedergabe der poetischen Theile sei bemerkt, dass derselbe Wechsel der Versmaasse auch in den Originalen sich findet: B v. 6, 9, 12—14 und 28 sind Sloken; ebenso J^s 4—9, 16, 28 f., während 1—3 das Āryā-Metrum bieten; alles Uebrige sind Indra-vajrā-Strophen.

- B 1. Zwei Candāla-Jungen, Citta und Sambhūta, musizieren vor den Thoren von Ujjenī und werden ihrer niedern Abkunft wegen vertrieben. Da gehen sie, sich für Brahmanen ausgebend, zu einem berühmten Lehrer in Takasilā. Sie verrathen sich aber durch gemeine Ausdrücke und werden wiederum vertrieben. Auf den Rath eines Wohlmeinenden leben sie darauf als Asketen im Walde. } = Jk 4.

Jk 1. Zwei von vier Hirten, die ein im Walde verirrter Asket in den Orden aufgenommen hat, empfinden Ekel (ob widerlichem) und werden deshalb, nachdem sie erst ein göttliches Dasein erlangt haben, als Zwillingsskaben eines Brahmanen und einer Selavin wiedergeboren; sie erliegen, als sie einmal im Walde schlafen, dem Biss einer Schlange.

- | | |
|--|--|
| <p>B 2. Nach dem Tode werden sie als ein Rehpärchen am Ufer der Nerañjarā wiedergeboren. Bald tödtet dieselben ein Jäger mit einem einzigen Wurf.</p> <p>3. Bei der Wiedergeburt treten sie am Ufer der Nammadā als ein Adlerpärchen auf und fallen gleichzeitig wieder einem Jäger zum Opfer.</p> | <p>Jk 2. Wiedergeboren als ein Rehpärchen auf dem Berge Kālinjara werden sie von einem Jäger mit einem einzigen Pfeil getödtet.</p> <p>3. Im folgenden Dasein finden sie als zwei wilde Gänse gemeinschaftlich wieder durch einen Jäger ihren Tod.</p> |
|--|--|

- | | |
|-----------------|---|
| <p>= B 1. }</p> | <p>Jk 4. Hierauf werden sie zusammen geboren von der Frau eines Candāla-Häuptlings und bekommen die Namen Citta und Sambhūta. Durch den in Ugnade gefallenen Minister Namui, den ihr Vater im Hause verbirgt, aber nachträglich wegen Ehebruchs fortjagen muss, erhalten sie Unterricht und die ganze Stadt Benares ist voll des Lobes über ihre musikalischen Leistungen. Doch wird ihnen mit der Zeit das Betreten der Stadt verwehrt, indem ihre Neider dem König hinterbringen, dass sie die Einwohner verdürben. Bei einem Fest aber schleichen sie sich wieder ein und verrathen sich, da sie ihr Frohlocken nicht unterdrücken können, durch ihre herrliche Stimme. Wiederum</p> |
|-----------------|---|

= B 1. { Jk 4. vertrieben und unmuthig über den Fluch ihrer gemeinen Abkunft ziehen sie fort nach Süden. Auf einem Berge treffen sie einen Asketen, der sie von ihrem Vorhaben, sich durch einen Sturz den Tod zu geben, zurückbringt und ihnen die Weihe ertheilt.

5. Als Asketen wandernd gelangen sie dann nach Hatthina-pura. Hier wird Sambhūta von Namni, der mittlerweile in dieser Stadt Minister geworden ist, erkannt und unter Misshandlungen verjagt. In heftigem Zorn beschwört er der Stadt Unheil, so dass der König hilfelehnend zu ihm kommt. Er beschwichtigt sich dann, nachdem auch Citta zur Beherrschung des Zornes gemahnt hat. So wird denn Namui, den der König ihnen zur Strafe überantwortet, von den beiden freigegeben. Sambhūta aber verfällt, als bei einem weiteren Besuche des Königs dessen Gemalin ihm in frommer Andacht zu Füßen füllt, trotz der Warnungen seines Genossen, dem Verlangen, in einem späteren Dasein König zu werden¹ (um auch ein solches Weib zu besitzen).

B 4. Nunmehr erscheint der eine nach der Wiedergeburt als Pfarrerssohn, Namens Citta, in Kosambī, der andere als Prinz Sambhūta in Kampilla.	Jk 6. In der That erfolgt, nachdem er zusammen mit Citta eine göttliche Existenz verlebt hat, seine Wiedergeburt als Prinz Bambhadatta in Kampilla, während Citta als Kaufmannssohn in Purimatāla auftritt.
--	---

Jk 7. Der Prinz hat erst alle Schattenseiten seiner Lebensstellung durchzukosten: Lebensgefahr von Seiten eines Regenten, Flucht, Verfolgung, Aufenthalt in der Wildniss.² Durch die Rettung eines Mädchens vor einem

¹ Ein weltlicher Wunsch dieser Art heisst *niryāga* (*nīdāna*).

² Alles dies im Original sehr ausführlich; bei Schilderung der Lebensgefahr wird ein Anlehen beim Epos gemacht: aus *MBh.* 1, Adhy. 141—151. Hier steht auch die Stelle, auf die sich *Kappa-bhāṣhya* und *-cūṛṇi* (s. oben Seite 112 Note 3) und *Āvaśyaka-niry.* 1x, 63.9 und 64, 2 beziehen.

brünstigen Elephanten¹ erwirbt er sich schliesslich Ansehen in der Fremde und zieht dann zurück in die Heimat, wo er mit Unterstützung von Freunden seines Vaters das ihm vorenthaltene Königthum siegreich erobert.

- B 5. Der erstere erinnert sich der drei vorbergehenden Daseinsformen, der letztere besinnt sich nur auf die erste derselben. Während Citta als Asket im Himālaya lebt, gelangt Sambhūta nach des Vaters Tode zur Herrschaft. Fünfzig Jahre später kommt Citta in den Park der Hauptstadt, um den König zum Asketenleben zu bewegen. Er meldet sich an, indem er durch einen Knaben bei Hofe eine Strophe vortragen lässt, die auf zwei vom König beim Regierungsantritt mit Bezug auf ihre frühere Bruderschaft gesprochene Verse die Antwort gibt.
- Jk 8. Bei Gelegenheit eines Gesanges erinnert sich Bambhadatta seines früheren Daseins vgl. Jk 7.
- Um den damaligen Genossen ausfindig zu machen, lässt er eine halbe Strophe,² die auf ihr früheres Zusammensein Bezug nimmt, öffentlich ausrufen mit der Zusage, dass, wer sie ergänze, das halbe Königreich erhalte. Citta, der Asket geworden und in den Park der Hauptstadt gekommen ist, schickt die Ergänzung³ durch einen Mann an den Hof.

Jk 9. Der König besucht ihn, ist aber dessen Mahnungen zu Trotz nicht für die Weltflucht zu gewinnen, so dass der Asket allein von dannen zieht.

10. Späterhin wird Bambhadatta auf Anstiften eines Brahmanen, den er sich zum Feinde gemacht hat, durch einen Ziegenhirten seiner Augen beraubt,⁴ und da er hiernach nur noch auf Rache sinnt, kommt er in die Hölle.

¹ Ein sehr bekanntes Erzählmotiv: *Kathās* xxvii. 169—176 (*Pancat.* ii, 4. FRITZE'S Uebers., p. 205) etc.

² = Jk 5—7, aber ganz kurz und in Sanskrt.

³ = Jk 8, aber kürzer und in Sanskrt.

⁴ Die Stelle ist eine Nachahmung der Erzählung zu *Uttarajjh.* v. 8

B v. 16. . . .

das vom König verkündete Strophen-Paar.	}	B v. 1.	Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,
			kein Werk ist je allhier vergebens;
			so seh' Sambhūta ich im Lichte:
			Verdienst schuf ihm das Glück des Lebens.
		v. 2.	Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte.
			kein Werk ist je allhier vergebens:
			doch ob auch Citta so erreichte,
			wie ich, Belohnung seines Strebens?

- | | | |
|-------------------|---|---|
| J ^s 1. | Abkunft-Fluch-beladen fühlt
Weltliches Begehren
Ein Asket, und er erzielt
Königliche Ehren. | } Ganz kurze Wiedergabe
des Inhalts von
Jk 4—6. |
| 2. | Seinem Bruder wird indessen
Besseres zu Theil:
Er ist nicht auf Glück versessen.
Sucht im Glauben Heil. | |
| 3. | In Kampilla treffen sich
Citta und Sambhūta.
Und die zwei erzählen sich,
Wie sich lohnt das Gute. | |
| 4. | Bambhadatta der Männerhort
Ehrt den Bruder und spricht das Wort: | |
| 5. | Einst als Brüder einander ergeben,
Einer besorgt um des Andern Leben. | } Zusammen-
fassung des in
Jk 1—4
Erzählten. |
| 6. | Waren wir Slaven, des Jägers Beute,
Wilde Gänse, Candāla-Leute. | |
| 7. | Götter sodann in himmlischen Welten,
Eh wir uns jetzt zu einander gesellten. | |
| 8. | Citta: Dennoch waren wir nun geschieden:
Denn Du erstrebst ein Glück hienieden. | |
| 9. | Bambh.: Wahrem, Reinem ¹ strebte ich zu.
Dafür bin ich belohnt; doch Du? | |
| 10. | Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte
Kein Werk ist je allhier vergebens:
Ich habe alles, was ich möchte,
Verdienst schuf mir das Glück des Lebens. | |

¹ Dass Citta und Sambhūta als Asketen besonders Wahrheit und Reinheit (*sacca-soya*) anstrebten, wird in Jk 5 nicht gesagt; *soya-vāṇiyo* (*śauca-vādīnaḥ*), „Reinheit als oberste Tugend pflegende Asketen“ werden im *Kalpa-* und *Nisīṭha-bhūṣhya* öfter erwähnt; wir erfahren deren Theorie aus dem Munde eines Bekenners in *Nāy'ajjh* (s. p. 111 Note 1) v. ed. p. 570 ff.

Citta's durch den Knaben gesandte Antwort:

B v. 3. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,
kein Werk ist je allhier vergebens;
gewiss, auch Citta so erreichte,
wie Du, Belohnung seines Strebens.

v. 4. König: Bist Du's? Du kennst ihn? weisst von Citta
Durch der Erzählung Wiederhall?
Willkommner Gast in unsrer Mitte,
Du seist zur Stunde mein Vasall!

v. 5. Knabe: Nicht ich bin jener, nur die Kunde
Von Deinem Freund ward mir zu hören
Im Park aus eines Mönches Munde;
Er sandte mich, Du würd'st mich ehren.

v. 6. König: Auf denn! Wagen seien geschirrt!
Und Elephanten mit Kette und Gurt!

v. 7. Die Trommeln, Pauken lasst mir schallen!
Die Frauenwagen macht bereit!
So will ich gleich zur Stätte wallen.
Die uns der Heilige geweiht.

Beim Asketen angekommen spricht er:

v. 8. Ein Frendestrahel hat mir geleuchtet,
Als Deine Botschaft ich vernahm;
Nun hat sich auch mein Blick befeuchtet,
Seit ich in Deine Nähe kam.

v. 9. Nimm Dir den Sitz und das Wasser den Füßen.
Künde uns, wie wir Dich weiter begrüßen

v. 10. Ein schmucker Wohnsitz sei Dein eigen
Und Frauen mögen um Dich sein;
Lass mich Dir jede Gunst bezeigen:
Mein Königreich, es sei auch Dein!

- Jⁿ 11. Citta: Sieh' Du, Sambhūta, denn im Lichte.
Es sei verdient Dein Glück des Lebens.
Doeh wisse: Citta auch erreichte,
Wie Du, Belohnung seines Strebens.
12. Mit tiefem Sinn und weisen Worten
Belehrt sich der Asketen-Orden
Und mahnt zum Guten aller Orten;
So bin auch ich Asket geworden.
13. Bambh.: Siehst Du fünf Zinne freundlich grüssen?
Wo ist solch Wohnhaus weit und breit?
Nimm den Palast um zu geniessen,
Was Reichthum und das Laud Dir beut.
14. Mit Tanz, Gesang und Saitenspiele
Erfreu' Dich eine Frauenschar!
Genüsse locken Dich so viele,
Ein Mönch misställt mir ganz und gar.

- B v. 11. Citta: Des Bösen Lohn sah ich mit Bangen,
 Und sah auch, was des Guten Lohn;
 Drum hab' ich nimmermehr Verlangen
 Nach Hab und Gut und einem Sohn.
- v. 12. Sind uns auch hundert Jahre¹ gegeben,
 Bald doch dorrt wie ein Halm unser Leben.
- v. 13. Was soll Erwerb und Spiel mit dem Tande,
 Söhne und Weib! Dies alles sind Bande.
- v. 14. Lösen wollt' ich, die mich beengten,
 Was soll Erwerb dem Todbedrängten!

B v. 15 ==

- v. 16. Einst so gemein, dann Jägers Beute, }
 Adler dann, sind wir Männer heute. }

¹ Wörtlich 'zehn Altersstufen zu je zehn Jahren'.

- Js 15. Da sprach, weil früher schon sein Freund,
 Zum lustberückten Männerhort,
 Im Glauben eifrig, wohlgemeint
 Aus Mitleid Citta dieses Wort:
 16. Tanz und Gesang sind Tändelei'n,
 Schmuck ist Last und Lust bringt Pein.
 17. Nicht das ist gut, was Einfalt liebt,
 Die Lust, die stets nur Schmerzen bringt,
 Nein, was der Mönch entsagend übt,
 Indem er jede Gier bezwingt.

. Js 18. O König, die gemeinsten Leute
 Sind jene vom Candāla-Schlag,
 Wir waren solche, und es sehnte,
 Wer uns gesehen haben mag.

. Js 6.

- Js 19. Von keinem waren wir gelitten,
 Erfuhren stets nur Spott und Hohn,
 Verstossen in Candāla-Hütten:
 Jetzt ernten wir der Guten Lohn.
 20. Dieh, König, seh' ich nun im Lichte:
 Verdienst schmf Dir das Glück des Lebens;
 Den Hang zu eitler Lust vernichte!
 Entsagung sei Dir Ziel des Strebens!
 21. Wer hier versäumt die fromme That,
 Begreifend nicht des Lebens Wahn,
 Der trauert, wenn der Tod sich naht,
 Und er fürs Jenseits nichts gethan.
 22. Wie hier ein Löwe die Gazelle,
 So packt am Schluss der Tod den Mann:
 Dann sind die Eltern nicht zur Stelle,
 Kein Bruder nimmt sich seiner an.

B v. 17—20 =

B v. 21 =

B v. 22 =

B v. 23. Jedoch, wie Mutter oder Vater
 Dem Sohne einen Rath gewähren,
 So magst Du mich, verehrter Pater,
 Was einst zum Heil mir diene, lehren.

B v. 24—26 =

- Jⁿ 23. Nicht theilen sich ins Leid Gespielen.
Verwandte nicht, noch Sohn und Schnur;
Er hat sein Leid allein zu fühlen:
Vergeltung folgt dem Thäter nur.
24. Die Seinigen mit Schrank und Schrein
Und Haus und Hof lässt er zurück;
Als Thatensaat nur wartet sein
Im Jenseits Unglück oder Glück.
25. Sobald die Leiche sie dem Feuer
Des Scheiterhaufens übergeben,
Vertrauen, die ihm einst so theuer,
Schon einem andern an ihr Leben.
26. Hin geht das Leben immerfort,
Das Alter männerbleichend naht:
Pancāla-König, hör' das Wort:
Begehe keine Frevelthat!
- 27. König: Wohl glaub ich's, Dich so sprechen hörend,
Auch mir ist die Gefahr bekannt;
Doch lockt die Lust so sehr bethörend,
Dass unsereiner sie nicht bannt.
28. Einst sah fürstliche Macht ich prangen }
Und nieh ergriff ein weltlich Verlangen; } Hinweis auf
29. Reue empfand ich keine und nun } Jk 5
Bin ich verblendet in lüsternem Thun. } Schluss.
- 30. So sieht im Sumpf ein Elephant
Das Ufer, doch erreicht er's nicht;
Auch ich bin von der Lust gebannt
Und kann nicht geh'n den Pfad der Pflicht.
31. Citta: Die Zeit enteilt! es geht zur Rüste!
Und Menschen, die sie heimgesueht,
Verlassen bald die süßen Lüste.
Wie Vögel Bäume ohne Frucht.
- 32. Citta: Wenn Du zu schwach zu sein vermeinst,
So wirke edel, doch als Fürst,
Und mild und fromm, dass Du dereinst
Als Gott geboren werden wirst.

B v. 27. Wenn Frauen Dich zu Liebesscherzen
 Verführen wollen, wanke nicht!
 Denk' vielmehr dieses Spruchs im Herzen
 Und sag' ihn jenen ins Gesicht:

v. 28. „Fürst jetzt, einst aber — sagt das Gerücht —
 War ich ein hündingesängter Wicht.“

B Prosa-Schluss. Hiermit nahm Citta Abschied und ging zum Himalaya um der Askese zu leben. Der König folgte ihm ebendahin, nachdem er seinen ältesten Sohn in die Herrschaft eingesetzt hatte. Er wurde von Citta in den Orden aufgenommen und gelangte beim Tode mit ihm in den Himmel Brahman's.

— — — — —

Was zunächst die Fassung der obigen Legende betrifft, so ist, wie man sieht, J^k erzählend und J^s dramatisch, während B beide Kunstformen verbindend, einen erzählenden ersten Theil in einen dramatischen zweiten übergehen lässt. Die Verschmelzung der zwei verschiedenen Compositionsarten ist in B dabei durchaus in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Literaturearakter der Jātaka-Sammlung, welcher die Legende daselbst angehört; ebenso ist auch die getrennte Verwendung beider ein bezeichnendes Merkmal der Jaina-Literatur, welche einerseits in den meisten Anga und in den Kathānaka nur Erzeugnisse der erstern Gattung und andererseits in den Uttarājḡhayaṇāṃ, sowie in einigen andern Texten (Anga 2: Āvasyakaniry. vi etc.) nur solche der letztern Art bietet. Man bemerkt, dass darnach die Fassungen von J (J^k und J^s) den europäischen Anforderungen der Aesthetik besser genügen, und wird die metrische Darstellung so ziemlich unserer frommen Ballade gleichsetzen können: Einheit von Zeit und Ort sind erreicht, indem das zeitlich Frühere nicht geschildert, sondern nur von der Gegenwart aus kurz erwähnt wird. Diese aristotelisch mustergiltige Anlage ist nun aber in Indien wie überall nicht diejenige, welche geschichtlich zuerst auf-

- J 33. So willst Du denn am Leben hängen
 Von der Besitzeslust ungarnt;
 Vergeblich wär' es mehr zu drängen:
 Ich geh' und habe Dich gewarnt.

34. Pancāla-König Bambhadatta
 Befolgte nicht des Mönches Wort;
 Weil Hang zur tiefsten Lust er hatte,
 Kam er zum tiefsten Höllenort.
35. Doch Citta ganz der Lust entsagend
 In edlem Wandel sich gefiel;
 Des höchsten Mönchthums Bürde tragend,
 Erreichte er das höchste Ziel.
-

tritt; die Sagen des Veda zeigen vielmehr, wenn sie überhaupt eine kunstvolle Behandlung erfahren, stets jene Vermengung von prosaischen und poetischen Theilen, welche den buddhistischen Legenden aller Art eigen ist und ihnen ein so alterthümliches Gepräge verleiht. Der gewöhnliche Verlauf der Erzählungsthatsachen schien dem Dichter Anfangs noch nicht bedeutungsvoll genug, um ihn in ein metrisches Gewand einzukleiden; mit wenigen Ausnahmen wurde nur Rede und Gegenrede dieses Schmuckes für würdig erachtet. Sonach wird die Einleitung von J — drei Strophen, die in B fehlen — ein Werk des jinitischen Bearbeiters sein, womit er die Legende aus der ursprünglichen Doppelform zu einem in unserm Sinne einheitlichen Kunstproduct umschuf. Man beachte, dass gerade auch jene drei Strophen nicht in den gewöhnlichen beiden Versmaassen der Legende, sondern im Āryā-Metrum gedichtet sind. Da nun dieses in der Literatur später als die andern Metren auftritt, so ist die spätere Abfassung von J 1—3 doppelt erwiesen.

Man ist versucht, den metrischen Gesichtspunkt weiter zu verfolgen und ausser der Āryā auch den Śloka, soweit er in unserer Legende zur Verwendung kommt, für unursprünglich zu halten. Da

diese Strophen-Gattung aber schon von Alters her in Gebrauch war, so ist an sich ihr Auftreten im vorauszusetzenden Urtext der Legende nicht befremdlich; auf alle Fälle können Śloken demselben nur abgesprochen werden, wenn sie sonst irgendwie verdächtig sind. Dies ist anscheinend der Fall mit J^s 28 und 29, da die Strophen J^s 27 und 30 in B unmittelbar aufeinanderfolgen. Ferner liegt es nahe, anzunehmen, dass ausser den drei Āryā-Versen auch noch die Śloken J^s 4—9 zu der vom jainistischen Bearbeiter verfassten Einleitung gehören. Allerdings müsste er wenigstens einen Śloka (J^s 6) schon im Urtext vorgefunden und nur in andern Zusammenhang gesetzt haben, da derselbe auch in B erhalten ist. Die Stelle (hinter v. 15), welche ihm diese Recension zuweist, glauben wir deshalb für die ursprüngliche halten zu müssen, weil J^s am selben Ort eine Strophe (J^s 19) gibt, welche zweier erklärender Wiederholungen¹ wegen nicht alt überliefert, sondern eben wohl ersatzweise für den ungestellten Śloka eingefügt zu sein scheint. Man wird andererseits anerkennen müssen, dass der Jaina-Dichter den Śloka in der Einleitung selbständig und glücklich verwandte, und dass wir, von ihr ausgehend, seine Anordnung für die ältere halten müssten, wenn das Vollkommene an sich diesen Anspruch erheben könnte. Wir haben aber ja eben gerade umgekehrt schon den Vorzug in der Gesamtanlage von J^s gegenüber B zu Ungunsten der Zeitfrage auffassen müssen. So wird denn auch ferner noch nebst der Einleitung (J^s 1—3 und 4—9) auch der Schluss (J^s 34 und 35) auf Rechnung des jainistischen Verfassers zu setzen sein. Ja wir werden seinem Genius auch die in B gänzlich fehlende Mittelpartie (J^s 20—25) zu verdanken haben, in welcher der Mönch, mit einer Wiederholung beginnend, so beredt und ergreifend — es sind die schönsten Strophen des Ganzen — den König an den Tod gemahnt.

Ob der Dichter seine Eigenart bloß durch Zusätze, nicht auch durch Kürzungen zum Ausdruck gebracht hat? Wir würden es nicht wissen können, wenn uns J^k nicht zu Hilfe käme. Denn daraufhin

¹ 19^b = 18^d und 19^c = 18^c.

allein, dass B im Eingang das Motiv von der Strophen-Ergänzung bietet, würden wir dasselbe noch nicht dem Original zuschreiben dürfen. Man möchte eher denken, es wäre aus Volkserzählungen, die es in mehrfacher Form variiren, nachträglich in die Legende aufgenommen worden. Da aber J^k dasselbe sammt der Botensendung ebenfalls kennt und nur hinsichtlich der zu ergänzenden Strophe mit B nicht übereinstimmt, so haben wir es hier mit einer ursprünglichen Episode der Legende zu thun. Warum der jinitische Dichter sie ausser Acht liess, ist unschwer zu errathen: sie dient als populäres Erzählungselement nur dazu, die Aufmerksamkeit vom sittlichen Inhalt der Legende abzulenken, den Eintritt des allein wichtigen Dialoges zwischen König und Mönch hinauszuschieben. Dass der Sūtra-Verfasser seinen Stoff nicht bloß dichterischer, sondern auch ernster als der buddhistische Erzähler auffasste, zeigt ja überdies der Schluss. Oder ist es auch da der Dichter, nicht der Moralist, welcher fühlte, dass die Legende einen für den König ungünstigen Ausgang haben müsse? Wir mögen die Entscheidung auf sich beruhen lassen, da in letzter Linie die sittlichen und dichterischen Anforderungen sich treffen müssen.

Auch hier haben wir also wieder stillschweigend angenommen, dass B die Urlegende unverändert und anspruchslos nacherzählt. Um die Berechtigung dieses Vertrauens zu prüfen, wenden wir uns nunmehr zum Wortlaut der beiden Fassungen. Zu einem Vergleich können dabei natürlich nur diejenigen Verse herangezogen werden, welche doppelt vertreten sind, also

sechs Indravajrā-Strophen [B v. 1, 3, 15, 20, 21, 22 = J^k 10, 11, 18, 26, 27, 30] und ein Śloka [B v. 16 = J^k 6].

Mögen dieselben auch noch so sehr an beiden Orten übereinstimmen, verschiedene Lesarten finden sich selbstverständlich viele, und gerade diese sollten zu einer Werthschätzung hinsichtlich der Ueberlieferungstreue die sicherste Handhabe bieten. Wenn an manchen Stellen eine Aenderung im Ausdruck gleichberechtigt sein mag, so gibt es eben doch unter den Abweichungen auch Fälle, in denen nur die eine Lesart richtig sein kann, und die andere daraus verderbt sein muss.

Mit Bezug auf J^s nimmt man nun folgendes wahr:

Der Śloka hat einen metrischen Fehler, welcher sich mit Hilfe von B berichtigen lässt: statt *āsī* ‚waren‘ wird *āsimo* oder *āsīmu* ‚waren wir‘ einzusetzen sein, eine Form, die dem Jaina-Prākṛt beinahe gänzlich abhanden gekommen ist, so dass denn auch die Parallelbildung *āsimo* im vorhergehenden Śloka vom Commentar falsch als Doppelwort *āsi mo* aufgefasst wird.¹

In J^s 10 lautet die zweite Zeile eigentlich:

Die That, verübt, gibt keine Rettung.²

Dass diese Worte im Munde des Königs einfach undenkbar sind, ist sofort klar. Der Commentar nimmt denn auch an, dass die Strophe mit den beiden folgenden zusammen (J^s 10—12) die Antwort des Mönches bilde, womit natürlich die Schwierigkeit nur verschoben ist, da die dritte und vierte Zeile von J^s 10 nur vom König gesprochen sein können. Das Räthsel löst sich durch einen Blick auf B⁴: der alterthümliche Genitiv *kammanā* und das seltene Adverbium *mogham* ‚vergebens‘ waren Ursache genug, um ein Missverständniss hervorzurufen; und zwar beruht dieses wegen des Gleichklangs von *mokkha* und *mogham* offenbar auf dem Gehör und hat in Anlehnung an jenes fehlerhafte Substitut (*mokkha* ‚Rettung‘) bei der Beliebtheit der These von der Rettungsunmöglichkeit³ keine andere Gedankenrichtung nehmen können.

Nachdem so das Wesen der in Frage stehenden Strophe klargelegt und sie dem Commentar zu Trotz dem König gesichert worden ist, ergibt sich nunmehr auch eine Bestätigung der früher geäußerten Vermuthung betreffs der Sloken J^s 4—9: wenigstens der letzte derselben kann nämlich unmöglich aus dem Original stammen, da sein Schluss mit der Frage ‚Doch Du?‘, welche der zweiten Hälfte

¹ *mo' itī āvām dvāc apī . . . āsīta'*. Ob auch in Uttar. xiv, 20^b *akāsi mohā* etwa auf *akāsīmo hu* zurückweist?

² *kaṭṭāya kammanā na mokkha atthi*

³ *na kammanā kīraṇa mogham atthi*.

⁴ ‚Ohne dass alle That verübt ist, gibt es keine Rettung‘ schärft zum Beispiel Anga 10 an mehreren Stellen ein.

von B v. 2 entspricht, keine Fortführung der königlichen Worte gestattet; auch ist er durch den Wortlaut so sehr mit dem vorhergehenden Śloka (J^s 8) verknüpft, dass er nicht etwa hinter J^s 10 verlegt werden könnte. Die Einleitung hat also, so glücklich sie als Exposition ist, die richtige Anknüpfung nicht vollständig gefunden. Zwar wird die einförmige Wiederholung von B v. 2 durch Hereinnahme der Frage in den Śloka (J^s 10, Schluss) umgangen; aber der Autor hat sich, was nach den Regeln der Poetik die einzig zulässige Lösung gewesen wäre, nicht dazu verstehen können, auch die ursprüngliche Eingangsstrophe (J^s 10 = B v. 1) fallen zu lassen: künstlerische Verarbeitung und Treue gegenüber dem Original sind nicht zum Ausgleich gekommen.

Die dritte Zeile von J^s 11 hat im Vergleich mit B einen geringfügigen aber nicht zu bestreitenden Vorzug: *Cittaṃ pi jāṇāhi* muss richtig sein, während die Lesart in B (*Cittaṃ vijānāhi*) ihr Entstehen einer lässigen Articulation verdankt.

Der Schluss von J^s 11 bietet eine den Sinn nicht berührende Abweichung.¹ Gegen diese ist einzuwenden, dass sie die Partikel *ya* in überflüssiger Weise verwendet, einen Consonanten in etwas befremdlicher Weise verdoppelt² und den Wortlaut an denjenigen des Anfangs der nächsten Strophe anlehnt,³ so dass die ursprüngliche Lesart von hier aus eine Aenderung erfahren haben mag. Wenn die drei Verdachtsgründe nicht zulänglich genug erscheinen, der beachte, dass trotz der Verschiedenheit der Lesarten J und B wiederum eine auffallende Lautähnlichkeit verrathen,⁴ die einfach zu der Annahme zwingt, dass nur der eine Wortlaut echt und der andere verhört ist. Sicht man sich aber vor diese Alternative gestellt, dann kann nach dem Gesagten das Urtheil keinen Augenblick im Zweifel sein.

¹ 11^d: *idāṃ jū tassa vi ya ppabhūyā*

² Man könnte blos etwa B v. 11^a *atthāna eva paṭisaṇṇa-māsaṃ* vergleichen, für den Fall nämlich, dass man zur Beschwerung der fünften Silbe die Verdoppelung des *p* hier für metrisch geboten hält; doch hat an derselben Versstelle vor einer Casur B noch zweimal (v. 10^b und 27^b) und ferner Uttar. xii xiv je einmal eine Kürze

³ 12^a: *mahattha-rūrū cayaṇa-ppabhūyā*.

⁴ J: *ci ya ppabhūyā*, B: *yath e 'pi tnyham*.

In J⁵ 18 macht zunächst die Wortstellung der ersten Zeile,¹ metrisch betrachtet, einen weniger vortheilhaften Eindruck.² In der zweiten Zeile begegnet man wieder einem Verderbniss, bei dem ganz genau wie in einem schon behandelten Falle ein archaischer Genitiv im Spiele ist: für *dipadā kanīṭṭhā* ‚bipedum infima (gens)‘ steht hier *duhao gayāṇam*, was wir, des Commentars haltlose Erklärung³ ausser Acht lassend, nur ‚der beiderseits Gehenden‘ übersetzen können. Dass eine solche Ausdrucksweise, wo es sich um ‚zweifüssige Wesen‘ handelt, nur ein schlechter Nothbehelf sein kann, lenchtet ein. Beachtet man noch, dass *dipada* ‚zweifüssig‘ im Jaina-Prākṛt *dupaya* lautet, so erhellt, dass *duhao* eine frühprākṛtische und nicht mehr verstandene Grundform *dupadā* ‚bipedum‘ vertritt, und, um wenigstens den ursprünglichen Sinn leidlich zu retten, eine Aenderung des folgenden im Zusammenhang entbehrlichen Wortes *kanīṭṭhā* veranlasst hat.

Wie steht es nun aber mit der zweiten Hälfte⁴ von J⁵ 18? Dass die mittleren Zeilen⁵ der folgenden Strophe eine erklärende Wiederholung derselben seien, haben wir schon festgestellt, und diese müsste also eben der dadurch verrathenen Erklärungsbedürftigkeit wegen aus dem Original entnommen sein. Wir finden nun aber in B blos das alterthümliche Verbum *avasimha* wieder, das uns in Verbindung mit dem schon bei Besprechung des Śloka Gesagten dazu verhilft, für die sinnlose Partikel *ya* die Personalendung *ma* einzusetzen und also *vasima* zu lesen. Im Uebrigen aber berührt sich hier der Wortlaut von J und B blos noch in den Synonymen *capḍāla* und *sorāya*

¹ *narinda! jū āhamā narīṇam*; dagegen B: *jūñ narīṇam oḥhamā, janinda!*

² Die Zeilen beginnen nämlich in B wie in J nur in einem Drittel aller Fälle mit einer Kürze

³ Ed. p. 410, 2: (*sā jātīr*) *dhayor apī āvayor gātā prāpṭa, gantū īti cākyāḍamkūṭe*

⁴ *jahṇa vayan savva-jāṇassa vesā*

vasi ya sorāya-nīvesagesu 18

⁵ 19^h: *vacchāma sorāya-nīvesagesu*

19^h: *savvassa loṇassa dagaṇḍhaṇṇijjā*

vacchāma umschreibt *vasi ya vasīma*) und *dagaṇḍhaṇṇijjā jagajjasaṇṇam* erklärt *vesā* (*deśhyam*), welches letzteres Wort noch von Bhadrabāhu (in *Avāśyaka-niryukti* II. 58) verwendet wird

(*śvapāka*), ja B klingt eher noch an den Anfang von J¹ 19 an.¹ Unter diesen Umständen ist es unmöglich, die Entstehungsgeschichte der Textänderungen in diesem Falle weiter zu verfolgen. Nur das Eine kann noch gesagt werden, dass der Schluss von J¹ 19 nicht gerade für die jainistische Recension einnimmt: 'jetzt ernten wir der Guten Lohn' ist zwar offenbar der Sinn der Zeile, aber in Wirklichkeit ist der Wortlaut zu unbestimmt,² um echt zu sein; er könnte vielmehr etwa den Schluss des Śloka B v. 16 wiedergeben wollen und so andeuten, dass auch J denselben an dieser Stelle gekannt hat.

J¹ 26 bietet in der ersten Zeile eine Abweichung, der wir in der Uebersetzung zögernd gefolgt sind. Nach B müsste es heissen:

'Hin geht das Leben, kurz von Dauer'.

Es handelt sich um eine recht unscheinbare und doch vielsagende Variante: statt *appamāyu* in B gibt J *appamāyaṇ*. Wenn die letztere Form richtig ist — der Commentar versteht sie auf alle Fälle nicht³ — so kann sie nur das alte Adverbium *ā-pramādam* 'unablässig' fortsetzen, welches im Atharva-Veda mehrere Male vorkommt und dabei die Verba 'schützen, fliessen, leuchten' näher bestimmt. Wenn es Freude macht, unerwartet scheinbar gänzlich verschollene Ausdrücke noch in vereinzeltem Gebrauch vorzufinden, der muss sich, wenn wir so jene Form für einen vedischen Sprachrest erklären, beinahe sagen: es wäre zu schön, um wahr zu sein. In der That ist andererseits an der Lesart *appamāyu* nichts auszusetzen: Das Gegenstück *dīhamāyu* 'lang von Dauer' ist in der Jaina-Literatur häufig genug anzutreffen;⁴ aber schliesslich ist gerade deswegen nicht abzusehen, warum *appamāyu*, wenn es ursprünglich im Liede vorkam, hätte unverständlich werden und den Wortlaut eines vergessenen Ausdruckes annehmen müssen. Zudem darf die Seltenheit einer Spracherscheinung

¹ B v. 15^c: *sakehi kamvachi su-pāpakēhi*

J¹ 19^b: *tise ya jāti u pāciyāe*.

² J¹ 19^b: *ihaṃ tu kamamā pure kaḍāim* 19; wörtlich: 'jetzt aber die früheren Werke; man ergänze 'belohnen sich uns'.

³ *jīvitam āyur ā-pramāṇam yathā syat tathā karmabhīr mṛtyave upanyate*

⁴ Z. B. Uttar XIV, 7^b

nicht von vornherein zu sehr gegen sie einnehmen; finden wir doch, dass zum Beispiel das erste Wort unserer Verszeile, *upanīyati* (B) oder *urañijā* (J) in der vorliegenden Anwendung durchaus nur dem buddhistisch-jinistischen Sprachgebrauch angehört und in den übrigen Literaturen Indiens ganz andere Bedeutungen gezeitigt hat. Die Singularität bleibt dieselbe und ist ausserdem auch eine in lautlicher Hinsicht, wenn die Form etwa (als Intensivum *upanīyate*) zusammen mit dem von OLDENBERG¹ besprochenen Terminus *upanāyikā* auf die Wurzel *i* zurückgehen sollte, was trotz des Participiums *upanīta*² die im Jātaka selbst gegebene Umschreibung mit *upa-gacchati*, sowie einige vedische Wendungen³ nahe zu legen scheinen.

Gibt uns die Strophe auch weiter noch Veranlassung, hier J auf Kosten von B in den Vordergrund zu stellen? Genau genommen entspricht hier derselben nur Strophe 20, wir haben aber die drei vorhergehenden (B v. 17—19) unübersetzt gelassen, da sie fast genau denselben Wortlaut wie jene haben. Sind nun etwa alle vier (B v. 17 bis 20) nur verschiedene Lesarten einer und derselben Grundstrophe, oder liegt eine bestimmte Absicht in der Wiederholung, so dass diese allenfalls schon der Urlegende eigen gewesen sein könnte? Auf alle Fälle ist sie nicht zu verwechseln mit Wiederholungen anderer Art, die darin bestehen, dass in Antithesen, Antworten oder Einwänden (wie zum Beispiel in B v. 1—3, J 10 und 11; Uttar. xiv, 24 f.) gewisse Wendungen wieder aufgegriffen werden. Während Letzteres zur dichterischen Kunstübung aller Völker gehört, kann dies von der blossen Vervielfältigung einer Strophe, wobei weiter nichts als ein oder zwei Ausdrücke abwechseln, nicht behauptet werden. Das Gleiche ist aber weder den Buddhisten noch den Jinisten fremd; es ist unserem Falle für überliefert und nicht für eine Variantenreihe

¹ *Zeitschrift für vergl. Sprachf.* xxvii, 280 f.

² Dhammapada v. 237 *apanītasmin jivite* „dessen Jugend verschwunden ist“ Jāt. Nr. 501 v. 16 *apanītasmin jivite* „als das Leben zu Ende ging“, J 21 *maṇḍa-maḥoraṇṇe* „dem Rachen des Todes sich nahek“.

³ RV x, 39, 8 *jaragāna upāyāshah*, AV. vi, 32, 3 *upa gantī nṛtyāna*. Freilich handelt es sich hier, wie übrigens auch im letzten Beispiel der vorhergehenden Note, nicht um das blosse Verbum ohne jede Accusativ-Bestimmung.

zu halten, bestimmt uns folgende Ueberlegung. Erstens liegt nichts Undeutliches vor, was zu eigentlichen Varianten hätte Veranlassung geben müssen. Sodann zeigt eine Zuziehung ähnlicher Strophenwiederholungen aus anderen Vorgeburtsgeschichten, dass dieselben nicht ohne einen literarischen Zweck zur Verwendung kommen, vielmehr in schmucklosester Weise die Eindringlichkeit von Worten irgendwelcher Art charakterisiren sollen: so finden wir zum Beispiel anderwärts, dass drei Strophen,¹ in denen jemand ein klagendes Ehepaar nach der Ursache seines Leides fragt, gänzlich gleich lauten bis auf das eine Wort 'trauert', für welches jedesmal ein anderes Synonym gewählt wird. Schliesslich kommt unserer Auffassung ein Rückblick auf früher Gesagtes zu statten. Wir haben kein Bedenken gehabt, jene dichterischen Mahnungen, die in J gerade hier vor der Strophe J^s 26 = B v. 20 eingeschoben sind, dem jainistischen Redactor als seine eigenste Leistung zuzuschreiben. Eine bestimmte Veranlassung, sie anzubringen, haben wir indessen nicht vorgefunden, während eine solche doch bei den Zuthaten am Anfang und Ende des Textes zu Tage lag. Was gibt sich nun ungezwungener als die Vermuthung, dass eben die vierfache Einförmigkeit es war, die den Jaina-Dichter zu einer Aenderung bestimmte? Sie musste ihm bei seiner kunst sinnigen Bearbeitung als ein zu unbeholfenes Mittel erscheinen, um dadurch die Fortgesetztheit der Bekehrungsversuche zum Ausdruck zu bringen: er ersetzte also die ersten drei Variationen durch Eigenes und Besseres, gerade wie er ja auch an einer anderen Stelle unseren Darlegungen gemäss eine Wiederholung vermieden zu haben scheint.

An J^s 27 ist Mehreres auszusetzen. Die erste Zeile² leidet, wie der Schluss von J^s 19, an einer Unvollständigkeit der Ausdrucksweise. Auch die folgende Zeile³ hat keinen rechten Zusammenhang und gibt ausserdem, wahrscheinlich in Folge einer Lautumstellung, statt

¹ Jāt. Nr. 504 v. 5–7

² *aham pi jānāmī jahāha, sāhū.*

³ *jam me tvaṃ sāhasi vakkam egaṃ:* die folgenden beiden Zeilen lauten:
bhogā ime saṅga-karā haranti
je dujjayā, aṭṭha, amhāsihaṃ 27.

bhāsasi das Synonym *sāhusi*, das zu der späten Wurzel *sāh* (*sās*) gehört. Wenn es schliesslich in der letzten Zeile heisst, dass die Lust *dujjaya* ‚schwer zu besiegen‘ sei, während dafür in B *duccaja* ‚schwer aufzugeben‘ steht, so ist dies anscheinend eine tadellose Variante, die in der That auch sonst mehrfach¹ auftritt. Da aber überall in verwandten Wendungen, die eine Verbalform gebräuchen,² vom ‚Aufgeben‘ und nicht vom ‚Besiegen‘ die Rede ist, so ist auch über sie der Stab gebrochen.

Ein Blick auf J 30 veranlasst schliesslich noch eine leichte Verschiebung in dem bisher für die Ursprünglichkeit der buddhistischen Recension sehr günstigen Ergebniss unserer Vergleichung. B braucht nämlich in der entsprechenden Strophe zweimal die Form *vyasanno*, die nach J in *vasanno* zu verbessern ist, und ferner bieten nicht weniger als drei Zeilen eine Länge in der siebenten Silbe, die sonst fast ausnahmslos die Kürze begünstigt. Beide Fehler sind so auffällig, dass man sich die Frage vorlegt, warum sie entstehen konnten. Indessen dürfte es in diesem Falle schwer sein, sich in befriedigender Weise Rechenschaft darüber zu geben.

Im Vorstehenden sind nun freilich noch lange nicht alle Varianten besprochen. Indessen können die übrigen das Gesamturtheil, welches der Leser sich nunmehr gebildet haben wird, in keiner Weise beeinflussen; sie sind entweder gleich gut oder gleich schlecht, wie zum Beispiel die veränderte Wortstellung in J 10^a = B v. 1^a, 2^a, 3^a oder das letzte Wort in J 26^b = B v. 20^b. Auch der Umstand, dass der in J 32 ausgesprochene Gedanke von B weiter ausgeführt und auf drei von uns nicht besonders übersetzte Strophen (v. 24—26) vertheilt ist, gibt zu keiner Bemerkung Veranlassung. Es genügt uns, aus dem beiderseitigen Lautbestand erschen zu haben, dass wir mit Recht auch in solchen Compositionsfragen, die durch sich selbst keine Erledigung zulassen, B im Allgemeinen für ursprünglicher als J gehalten haben.

¹ Z. B. Uttar xvi, v. 13 f

² J 20^a, 32^a, 33^a Uttar xiv. 32, 34, 35, 37, 40. xviii, 34, 41, 49 etc etc

Hiezu kommt nun noch, dass J^k der ganzen Erzählung eine zweite anhängt, die ihr als Gegenstück dienen soll: die zwei anderen der vier Hirten, von denen die Einleitung der jinistischen Prosabearbeitung (J^k 1) spricht, sollen nach verschiedenen Wiedergeburten ihrerseits zwei Asketen geworden sein, welche einmüthig der Welt entsagten und auch ihre Umgebung zu bekehren vermochten. Die ganzen Erlebnisse dieses zweiten Brüderpaares werden auch in J^s unmittelbar hinter der Citta-Sambhūta-Legende¹ behandelt: allein von einem eigentlichen Zusammenhang der beiden frommen Dichtungen ist daselbst nicht die Rede. Zwar ist gewiss ebenfalls mit Absicht die zweite hinter die erste gestellt oder, wenn sie nicht vorher für sich bestanden haben sollte, einfach hinzugedichtet worden, aber eine thatsächliche Anknüpfung ausser der ideellen fehlt durchaus, und es bleibt deshalb auf sich beruhen, ob hier J^k nachträglich auf eigene Faust eine Personalbeziehung ausgeklügelt hat oder ob in J^s eine solche, wie etwa das Strophenergänzungsmotiv, unterdrückt worden ist. Auf alle Fälle zeichnen sich sowohl J^s als J^k gegenüber B durch dieses Seitenbild aus. Nach all dem Gesagten wird wohl niemand dasselbe für eine ursprüngliche, in der buddhistischen Literatur verloren gegangene Beigabe zu der Legende halten, sondern es dürfte vielmehr zu den namentlich in J^k hervortretenden ausschmückenden Zuthaten gehören, welche jinistische Erfindungsgabe und Erzählungslust gezeitigt haben schon lange bevor der uns wesentlich als schöngeistig-sittlicher Charakter bekannte Dichter seine metrische Bearbeitung² schuf.

Auch in der ferneren Entwicklung der Literatur des Jinismus kann man beobachten, wie ab und zu ältere Erzählungen weiter ausgesponnen werden.³ Es ist keine Erfindung der Neuzeit, wenn zu einem Roman, der eigentlich fertig ist, noch eine Fortsetzung geschrieben wird.

¹ Unter dem Titel *Usujāriḥḡa* als Uttarajjh xiv.

² Uttar. xiii und xiv

³ Z. B. erhält die Athletengeschichte der *Āvasyaka-niry* (xvii. 6, 1) im Commentar zu Uttar. iv. 1 einen zweiten Theil.

Selbst die willkürliche Umkehrung des Themas, Ersetzung von Liebe durch Hass — man möchte sagen eine literarische Variation in Moll — finden wir, wie schon angedeutet, bei den Jinisten in Verbindung mit unserer Legende. Man lese, was in Jⁿ aus derselben geworden ist:

Ein Schiffer Namens Nanda setzte Leute über den Ganges. Auch ein Mönch Namens Dhammarui kam so im Schiff hinüber. Die Anderen bezahlten, was es kostete, und gingen: er aber wurde (da er als Mönch natürlich kein Geld bei sich führte) angehalten. So verstrich die für den Almosengang festgesetzte Zeit. Trotzdem liess der Schiffer ihn nicht gehen. Da er nun auf dem Flussand bei der Hitze von Durst gequält und immer noch nicht frei gegeben wurde, ward er zornig und brannte den Mann nieder mit dem magischen Gift, das er in seinem Blick besass. Derselbe wurde sodann in einer Halle¹ als Hansknecht² wiedergeboren. Der Mönch kam auf seinen Wanderungen zu dem (betreffenden) Dorf und ging, nachdem er Speise und Trank empfangen hatte, um sein Mahl einzunehmen, zu der Halle. Da sah ihn der Vogel und wurde beim blossen Anblick von Zorn erfüllt. Als der Mönch sich zum Essen anschickte, liess er etwas auf ihm fallen und machte es wiederum so, als derselbe zur Seite ging. So konnte dieser nichts zu sich nehmen. Schliesslich schaute er den Vogel an (und sagte: „Wer ist denn dieser, der das Loos des Schiffers Nanda verdient!“ Und er brannte ihn nieder. Derselbe wurde darauf als wilde Gans im „todten Ganges“ wiedergeboren — der Ganges nimmt nämlich bei seinem Eintritt ins Meer jedes Jahr einen andern Weg und das frühere Flussbett heisst man (je- weils) den „todten Ganges“. Der Mönch kam (mittlerweile) während des (kalten) Māgha-Monats (in welchem der Wasserstand am geringsten ist) im Gefolge einer Karawane ebendahin. Kaum hatte ihn der Vogel gesehen, so liess er, die Flügel ausbreitend, etwas in den Wassertümpel³ fallen. Auch da vernichtet, wurde er als Löwe auf dem Berge

¹ Oder Schule: *sahā* (in der *vr̥tti* mit *janōpadeśa-sālā* wiedergegeben)

² *ghara-koila*.

³ Wörtlich „ins Wasser“.

Anjana wiedergeboren. Als der Mönch (wiederum) mit einer Karawane an ihm vorbeikam, erhob er sich und die Karawane stob auseinander; ihn aber liess er nicht los und wurde so (ebenfalls) niedergebrannt. Hernach in Benares als Idiot wiedergeboren, belästigte er mit Andern seiner Art den Mönch auf seinem Almosengange. Dieser, zornig geworden, braunte ihn (nochmals) nieder. Nun wurde er König ebendasselbst und, indem er sich seiner thierischen Daseinsformen erinnerte,¹ verkündete er, um den Gegner, falls dieser auch jetzt wieder ihn tödten sollte,² ausfindig zu machen, eine unvollständige Doppelstrophe³ mit der Zusage, dass der sie Ergänzende die Hälfte des Königreichs erhalte.

[Strophe. niry. ix. 32³ und 32^{4a}]: Schiffer Nanda, ein Kuckuck im Hause,
Wilde Gans, ein Leu auf dem Berge,
Thor in Benares und König allhier.

Selbst die Kuhhirten erfuhren dies. Auch der Mönch, der auf seinen Wanderungen dahin gekommen war und eine Einsiedelei bezogen hatte, hörte die Worte durch den Parkwächter und als er ferner auf seine Frage hin vernommen hatte, mit welcher Zusage sie vom König verkündet worden seien, sagte er: „Ich will sie ergänzen:

Wer die erschlagen ist ebenfalls hier.“⁴

Jener ging und trug dies dem König vor. Da dieser darüber in eine Ohnmacht fiel, schlugen sie den Mann, worauf er rief: „Lohnt man den Dichter mit Schlägen? Ich bin nicht schuld;“ das unselige Ding⁵ ist mir von einem Mönch zugesteckt worden.“ Der König, wieder zu sich gekommen, wehrte ihnen und fragte: „Von wem?“ Er sagte: „Von einem Mönch.“ Da schickte der König Leute (zu diesem

¹ *jāim sambharai, saccāo tiriya-jāto sarai.*

² *evutet: jāi sampayam mūrei to sampayam phiddam iti tassa jāvanā-nimittam*

³ *samassā* (*samasyā*).

⁴ Oder „Wer deren fünf hat erschlagen ist hier“ nach der unten mitzutheilenden Variante.

⁵ *aham na yānāmi.*

⁶ *loyassa kuli-karanda eso.*

mit den Worten): „Wenn Du erlaubst, so will ich Dich verehren.“ So ging er hin und wurde ein frommer Laie. Der Mönch aber erlangte, nachdem er gebeichtet und Reue empfunden, die Vollendung.

Die vorstehende Uebersetzung von Jⁿ ist eine gänzlich unverkürzte und mag also in ihrer Einfachheit eine Vorstellung davon geben, wie J^k in der ältesten Fassung, welche ja auch, wie die Prosa von Jⁿ, in einem *cūrṇi*-Text stehen muss, daselbst etwa lauten wird. Durch weitgehende Kürzung haben wir oben übrigens selbst schon den Inhalt von J^k auf den muthmasslich ursprünglichen Umfang reducirt. Die beiden Strophen von Jⁿ sind Umformungen von J^k 6 und 7, wie die Gegenüberstellung des Wortlautes noch deutlicher als die Uebersetzung zeigen wird.

J^k 6. *dāsā Dasaṇṇe āsī,*
miyā Kālīnjare nage,
haṇṇsā Mayanga-tirāe,
caṇḍālā Kāsi-bhūmie |

7. *devā ya devaḷogammi*
āsī amhe mahiḷḍhiyā.
esā no chaṭṭhiyā jā
aṇṇamaṇṇeṇa jā viṇā¹ |

Jⁿ v. 1. *Gaṅgāe nārio Nando,*
subhāe ghara-koḷo,
haṇṇso Mayanga-tirāe,
siho Anjaṇa-parrae |

v. 2. *Bāṇārasī baḷho,*
rāyā etth' eva āhio.
eesiṇ ghāyago jo u
so etth' eva samāgao¹

Eine Halbzeile ist also an beiden Stellen dieselbe. Ferner stimmen die Localisirungen (mit denen wir die Uebersetzung der Strophen auch früher absichtlich nicht beschwert haben) in zwei Fällen mit einander überein, nur dass sie auf verschiedene Wiedergeburten vertheilt sind: *Kāsi* ist nämlich ein anderer Name für Benares; der Gebirgsname *Anjaṇa* aber ist offenbar unter Ablösung von *Kāl* (schwarz) aus *Kālīnjara* hervorgegangen, indem dieses eine dialektische Bezeichnung des Berges *Kālānjara* ist, — oder vielmehr *Anjaṇa* kann die richtige Kurzform eines Bergnamens sein, der im Sanskrit eigent-

¹ Die letzten beiden Halbzeilen lauten in Ms C, das ich ebenso wie die derselben Lesart folgende *vittī* BENDALL's Freundlichkeit verdanke:

eesiṇ ega-se-āṇaṇ ghāyao ettha āgao

lich *Kālānjana* lauten sollte: die vorauszusetzende Dialektform *Kālanjana* wäre frühzeitig nicht mehr als Zusammensetzung empfunden worden und hätte deshalb zu *Kālanjara* verderbt und dergestalt in das Sanskrit aufgenommen werden können. Die hier ausgesprochene Möglichkeit wird zur Gewissheit dadurch, dass in der übrigen Literatur der Anjana-Berg in der That wegen seiner dunklen Farbe berühmt ist und dem weissen Himālaya gegenübergestellt wird;¹ ferner aber dadurch, dass in B an Stelle des Kālinjara-Berges der *Neranjarā*-Fluss genannt ist. Dieser heisst nämlich bei den nördlichen Buddhisten *Nairanjanā*, zeigt also ebenfalls *n* für das *r* in der letzten Silbe. *Ner'* aber kann für *Nel'* stehen, welches (= Sanskrit *nīla*) ein dialektisches Äquivalent von *Kāl'* ist. Was ist also wahrscheinlicher, als dass *Kālinjara* und *Neranjarā* eigentlich Synonyma sind und in B und J ganz wie *caṇḍāla* und *soṇāga* an einer früher besprochenen Stelle sich berechtigter Weise vertreten können. Nur das Eine scheint Bedenken zu erregen: *Kālinjara* bezeichnet einen Berg, *Neranjarā* einen Fluss. Nun kommt aber neben *Anjana* auch die Namensform *Anjanā-giri* 'Anjanā-Berg' vor, eine Femininform, die als Gebirgsbezeichnung unerhört ist: es hat also der Fluss, der bekanntlich, dem indischen Sprachgeist gemäss, nothwendig weiblich benannt ist, dem Berge, welchem er entspringt, seinen Namen gegeben.

Nachdem wir so innerhalb der Jaina-Literatur drei verschiedene Versionen derselben Legende kennen gelernt haben, darf gewiss der Hoffnung Raum gegeben werden, dass auch bei den Buddhisten ausser der besprochenen Version sich noch irgend eine Nachahmung oder eine Parallelschöpfung werde finden lassen; allermindestens darf man im Canon des nördlichen Buddhismus etwas dem Citta-Sambhūta-Jātaka Entsprechendes erwarten. Aber noch mehr!

Da uns in der Legende, wie schon in der Einleitung bemerkt worden ist, keine specifisch buddhistischen oder jainistischen Anschauungen begegnen, so mag es auf einem Zufall beruhen, wenn

¹ Pañcat. (So) I, 7. 11 f. (Boehl. Ind. Spr.² 7324 und 3468).

die Legende sich nicht auch anderwärts vorfindet. Sie könnte ebenso gut von brahmanischen Mönchen erzählt worden sein: ja es gibt sogar zwei oder drei Stellen in unseren Recensionen,¹ welche als fast verwischte Spuren auf einen brahmanischen Ursprung derselben hindeuten könnten.

Man hat aus dem Vorhergehenden entnehmen mögen, dass die beiden Fassungen, welche Buddhismus und Jinismus der Legende gegeben haben, in Bezug auf Wiedergabe der vorauszusetzenden Grundform sich genau so wie die beiderseitigen Sprachen zu einander stellen: das jinistische Prakṛt, zwar ein ebenso selbständiger Dialekt wie das Pāli der Buddhisten, ist diesem doch in der lautlichen Entwicklung um einen merklichen Schritt vorausgeeilt. Es müsste also wohl die vorausgesetzte brahmanische Form, die etwa im vedischen Purāṇa oder Itihāsa gestanden haben könnte, sich zu unseren abgeleiteten Fassungen ungefähr so wie das Sanskrit zu den beiden genannten Idiomen verhalten.

So viel von der Legende als solcher. Legenden aber sind überall oft nur religiöse Einkleidungen von Volkssagen. In welchem Umfang diese Thatsache für Indien Giltigkeit hat und was für Wandlungen daselbst, der Sprachentwicklung vergleichbar, stattgefunden haben, dies zu untersuchen, würde hier zu weit führen. Immerhin vermögen wir zum Schlusse unserer Betrachtung den Gedanken nicht zu unterdrücken, dass auch die Citta-Sambhūta-Legende aus einer weltlichen Erzählung umgebildet sein könnte. Lösen wir die religiösen Beigaben ab, so bleibt das Sichwiederfinden von zwei Freunden vermittelt eines Spruches. Eine altindische Erzählung, welche diesen Stoff zum Ausgangspunkt gehabt hätte, würde der Anlage nach mit Kālidasa's Śakuntalā-Sage, die den Ring als Wiedererkennungsmittel zwischen Ehegatten verwendet, nahe Berührung gehabt haben.

¹ J. 9 Anfang [„Wahrem, Reinem“] und B Schlusssatz [„Himmel Brahman's“]; ferner vielleicht der Ausdruck „Thatensaat“ in J. 24, welcher vom Commentar wieder falsch verstanden wird: *sa-karmabīo avaso payāi* — *sa-karmabījo* [nach dem Comm. *sva-karma-deviyo*] *'vaśaḥ prayāti*.

On Indian metres.

By

Hermann Jacobi.

IN his review¹ of OLDENBERG's work, *Die Hymnen des Rigveda*, Mr. GRIERSON has adverted to a development of Hindu metres in support of a metrical theory advocated by OLDENBERG and others, viz. that the *ictus* or emphasis with which certain syllables of a line were originally pronounced, resulted in fixing the quantity of these syllables, and that even if in exceptional cases the quantity of a certain syllable was other than required by the rule, the *ictus* which was on that syllable, sufficed to preserve the rhythm. Thus the Gâyatri has usually a double iambic ending, e. g.

agnîm île pūrōhitām.

According to this theory it was metrically accented: —

agnîm île purōhitām.

As the metrical accent according to this theory constituted the rhythm, such irregular lines as

babhrave nu svātāvāsē
kratvâ dakshasyâ rāthūām
martasya devî āvāsāḥ

having the same metrical accent as the usual form viz. *svātāvāsé*, etc., still preserved the rhythm of the Gâyatri.

This rhythmical theory suits and explains pretty well the facts of Greek metres, and as the *ictus* or rather the difference between

¹ *Ind. Ant.* 1890, p. 286 ff

arsis and thesis, is actually a fundamental point in Greek music, we are no doubt entitled to base an inquiry into the origin of Greek metres on the rhythmical accent as WESTPHAL and ROSSBACH have done with much success. It is no more than may be expected that European scholars, trained in the school of classical philology, should apply the same theory to Indian metrics, and that this has been done by nearly all who have written on the subject, is a well known matter of fact.¹

Now I have repeatedly objected to this method of dealing with Indian metrics for the simple reason that we have no direct proof of, or testimony as to, the existence of the distinction of arsis and thesis based on the ictus or emphasis either in Indian metrics or in Indian music. As the original link between musical accentuation and metrics had been forgotten even in Greece, the silence of Indian metricians on this point has no great weight in deciding the question at issue. But we should expect to find Hindu music proving the correctness of the rhythmical theory. The nearest analogon to what is *time*² in European music, is the *tāla* of the Hindus. But this *tāla* is defined as the measuring of time. It is not indicated by, and based on, emphasizing certain notes as in European music, but is indicated or rather measured by the beating of the tom-tom which accompanies the musical performance and merely serves to keep the proper time. This is a radical difference and all to the point. Its effect will have been felt by all who have heard European melodies sung by Hindus. Although they may produce the correct notes in the correct time, still their delivery sounds strangely weak, and almost insipid, because the Hindus, unaccustomed to our musical system, do not *emphasize* the tones which have the musical accent or *ictus*. There-

¹ The most elaborate treatise of this kind is by Dr. RICHARD KÜHNAU: *Die Trishūbh-Jagatī-Familie. Ihre rhythmische Beschaffenheit und Entzickelung*. Göttingen 1886.

² The reader must be warned not to understand the term *time* in its literal meaning, but in the technical meaning, viz. as that which in music regulates not only the time, but also the rhythm.

fore, be cause the distinction of arsis and thesis, as far as has been made out as yet, does not exist in Hindu music where it should have continued to exist, though it might have fallen into oblivion in metrics. I maintain that it is against all principles of science to explain Indian metres by a rhythmical theory which is based on the distinction between arsis and thesis.

Let us now examine the facts which Mr. GRIERSON adduces in support of the rhythmical theory, and see whether he interprets them aright. Since the time of Kēsab Dās, i. e. in all classical Hindi dating from 1580 A. D., the Chaupâi metre contains four lines each of which consists of 16 instants (or *moræ*) divided as follows: 6+4+4+2. But practically such a line may be differently divided, viz. 6+6+4, the last four instants almost invariably forming a spondee. But, for instance in Mālik Maḥanmad's writings, who flourished in 1540 A. D., "we meet continually, instead of the final spondee, a final iambus, so that there are 15, not 16, instants in a line. The scheme then becomes 6+6+3 (iambus)

$$\begin{array}{ccc} \overbrace{6(1+1+1+2+2+1)} & \overbrace{6(2+1+1+1+1+1)} & \overbrace{3(1+2)} \\ \text{dadhi} & \text{samunda} & \text{dekhatā} & \text{tasa} & \text{dahā} \\ \overbrace{6(1+1+2+2+2)} & \overbrace{6(1+1+2+1+1+1)} & \overbrace{3(1+2)} \\ \text{kahī} & \text{sande-} & \text{sa} & \text{bihangama} & \text{chalā} \end{array}$$

and so in many others. Now no ingenuity of scansion will make the first syllable of *dahā* and *chalā* long: and yet, unless they are pronounced as long, the verse will lose the essential characteristic of a *Chaupâi*. The answer to this riddle is that which Prof. OLDENBERG gives for the Vedic *pādas* quoted above. We must use accent, *ictus*, as a substitute for quantity."

Is this then the only possible solution of the problem? I shall attempt to give the question a totally different turn and then weigh the respective claims of either party as to the force and correctness of their views.

In almost all poetry, we meet with 'metrically' produced or shortened syllables. It can be imagined that, in an early phase of the development of poetical art, poets were more inclined to make use of

this licence in order to make a word suitable for the requirements of the metre. The question then is what unknown power, if it be not accent, could make the reader pronounce a syllable with the required quantity, though the author of the verse had given it a wrong one. In most cases our answer would be that the scheme of the metre having become fixed, and being, in this form, present in the mind of every reader, would naturally make him pronounce any verse in accordance with its established form, and to produce a short syllable where required, and vice versâ. In the case under consideration we could rest satisfied with this explanation. For first, the standard form of the Chaupâi ending with a spondee, though canonised by Kêśab Dâs, had already been used by Chand Bardâi, some centuries before Maḥammad Mâlik and Kêśab Dâs; and secondly, as Maḥammad Mâlik has not been, according to Mr. GRIERSON'S statement,¹ a man of great learning, but became famous for the fact that he wrote for the people in the people's tongue, he may for that reason have freely indulged in such licences as did not grate on the ears of his uncultured hearers. But it may be objected that this explanation is scarcely more than a detailed description of the facts to be explained. It is, therefore, necessary to start from another point of view. All Hindû verses are to be sung; consequently the metre of a poem is bound up with the melody or melodies in which it is customarily recited. Thus, the prosody of a metre has its counterpart in the prosody of the melody, the latter supporting the former and correcting it where it is faulty. As the lines of the Chaupâi generally end with a spondee, the four parts of the melody to which the Chaupâi are sung, must accordingly have ended with two long notes; and as a melody, in a way, exists by itself, it is capable of propping up a hobbling verse. Hence by the influence of the melody the iambic ending of many of Maḥammad Mâlik's Chaupâis, could have been, and I don't doubt, was changed into the required spondaic ending.

¹ *The modern vernacular Literature of Hindustan*, p. 15

This explanation of the facts under consideration is, I think, preferable to that of Mr. GRIERSON, because it is founded on generally admitted facts, while Mr. GRIERSON bases his theory on an unproved, and I believe, unprovable hypothesis. Now the interest of the subject in hand does not so much consist in finding an explanation, but as Mr. GRIERSON states, in its analogy with some peculiarities of Vedic metres. If my theory accounts for irregularities in Hindî metres, it may also serve for explaining similar irregularities in Vedic metres. The assumption we have to make, is that in ancient times as now-days there existed certain melodies to which the verses were sung, and that in these melodies not only the pitch, but also the time (or quantity) of some notes was fixed by the musical taste of the time. In making this assumption we bring into play only such factors as can historically be proved to have been in existence in India, while calling to our help the *ictus*, we introduce into our explanation an altogether hypothetical factor.

Nevertheless, the adherents of the rhythmical theory based on accent or *ictus* will be reluctant to give it up, because it seems to explain satisfactorily the development of the Vedic metres from the still more ancient forms in which nothing beyond the number of syllables was fixed. The advocates of the rhythmical theory will say that it is impossible for the hearers of such primitive verses to be sure of their having the required number of syllables, if the ear was not aided by the rhythm i. e. the alternation of accented and unaccented syllables. But, from our point of view, we can just as well remove the difficulty — if there be any — of the hearer being always aware that a verse had the required number of syllables. For as we believe that every metre went together with a certain melody or certain melodies, and as a melody could only be felt to be correct, if it had the fixed number of notes (i. e. all its notes, distinguished from each other by different pitch, and not alike as the syllables of a verse), it is evident that by the melody however rude it may have been in primitive times, the number of syllables in the corresponding metre was naturally and strictly regulated.

Again the supporters of the rhythmical theory find it easy to explain by its help the introduction of a fixed prosody in a verse in which originally only the number, but not the quantity of the syllables was fixed. For they say that the syllables which had the *ictus* were naturally made long, while the quantity of the unaccented syllables remained unfixed. In this way, it is believed, the metres gradually assumed their final forms, the $\sigma\chi\eta\alpha\tau\tau\alpha$. But it will be seen that our theory explains the assumed development of the metres just as well. For, a melody being given in which besides the pitch of the notes the quantity of some had become fixed in the course of time, we readily understand that the notes of the melody communicated their prosody to the syllables of the verse; for only such verses would well or agreeably fit a certain melody, the syllables of which had the same quantity as the corresponding notes of the tune.

Finally, it may be said that the rhythmical theory satisfactorily explains Greek metrics, and that for Teutonic metrics it is not a theory but a fact, and that therefore it is plausible that the same theory should be adopted for explaining Indian metrics. This argument has probably a greater influence on the mind of the student, trained in the school of classical philology, than he would be ready to admit. Nevertheless, it stated in plain words, every one will see its logical inconclusiveness.

For, granted that some European metrics have passed out of a primitive stage in which the number of syllables was the only metrical law recognised, into the more developed forms in which prosody became a very conspicuous feature, through the agency of rhythm based on the distinction of arsis and thesis, still it will be hazardous to maintain that this was the only way imaginable. From the fact that rhythm regulated Greek music, we argue that it did also regulate Greek metrics. But in India music has developed to great perfection without rhythm i. e. the difference between arsis and thesis, and if I am rightly informed, the same holds with regard to Chinese music. As to the ideas in which we are brought up, rhythm might appear indispensable in music, and as nevertheless the music of great

nations actually does dispense with it, there is no cogent reason to believe in the indispensability of rhythm for metrics.

Nor can the similarity of the cause of the development of Greek and Indian metrics be inferred from the similarity of the effect. For, though a few Greek metres have a faint similitude to some classical Sanskrit metres, still I defy every master of the rhythmical theory to deduce from his principles the very popular metres Âryâ and Dohâ, especially the latter. The difficulty is indeed so great that it first induced me to give up the rhythmical theory as far as India is concerned, and to assume that the development of metrics in India followed a totally different line.

In conclusion I shall state my theory in a few paragraphs: —

(1) Metrical compositions were originally destined to be sung, and not to be recited in any way. This we observe to be the fact with savage and barbarous tribes.

(2) As metrical compositions are inseparable from their melodies, at least till literature has reached a high degree of refinement, the development of metres must be considered to go side by side with the development of music.

(3) If with some nations music became rhythmical (in the technical meaning of the word), it is plausible that rhythm also directed the development of metrics: but if with other nations music remained unrhythmical, rhythm can have been no factor in the development of their metrics.

(4) Indian music is not rhythmical, accordingly in explaining Indian metres we are not allowed to call in such a factor as the *ictus*.

Before we get a more accurate knowledge of Indian music than we can command at present, it would be a waste of time to hazard a more detailed theory of the development of Indian metrics.

Anzeigen.

E. HULTZSCH, *South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit*. Edited and translated by —. Vol. I. [pp. 183, 4^{to}]. Madras 1890.

The present volume is the first instalment of the results of Dr. HULTZSCH's work as Epigraphist to the Government of Madras. Dr. HULTZSCH took up his appointment about November 1886, and proceeded on tour almost as soon as he had arrived in India. The greater portion of the matter, now published, was ready for the press by the end of 1887. But the necessity of getting new types cut for the Government Press and of drilling the printers for scientific work, as well as other causes beyond his control, prevented the speedy appearance of his work. Similar delays belong to the disagreeable experiences of most Orientalists who work in India. Dr. HULTZSCH has however had the satisfaction of seeing in the meantime some of his most important discoveries appear in the Progress Reports. Moreover, the delay has enabled him to add in the Addenda new important matter which partly confirms, partly modifies some of his earlier views, and to furnish a thoroughly good book, which indisputably advances our knowledge of the history of Southern India to a very considerable extent.

The volume contains all in all 155 inscriptions (1) thirty five Pallava inscriptions, all in Sanskrit (Nos. 1—34 and 151), (2) five unpublished Sanskrit grants of the Eastern Chalukyas, (3) forty nine entire Tamil and Grantha inscriptions, (4) sixty one fragments of inscriptions of the same class, or, notes on such and (5) some additional Sanskrit inscriptions. Among these, the Pallava inscriptions, and

especially Nos. 20—31 and 151, which indisputably refer to the Pallava dynasty of Kāñchî, possess the greatest interest. By an extremely skilful combination of their contents with those in Mr. FOULKES' Grantia Śāsana of Nandivarman-Pallavamalla (*Indian Antiquary*, vol. viii, p. 273 ff.) and in the documents of the Western Chalukyas, Dr. HULTZSCH has succeeded in settling in a general way the chronological position of a series of nine Pallava kings. Nobody who carefully reads his introductory remarks to No. 151, the Kuram grant, (p. 145 f.) will dispute the correctness of the synchronistic table on p. 11, as far as the last six kings of Mr. FOULKES' grant are concerned. Nor is any reasonable doubt possible regarding the identification of Mr. FOULKES' first two kings, Simhavishṇu and Mahendrarvarman I with the Rājasimha or Rājasimhavarman (with the *aliases* Narasimhapotavarman, Narasimhavishṇu and several hundred other titles) and his son Mahendrarvarman, who are named in the Kailāsanātha inscriptions of Kāñchî. These two points being admitted, we obtain a series of nine Pallava kings who reigned between the beginning of the sixth century and the middle of the eighth. The first among them, Lokāditya-Ugradanḍa, was probably a contemporary of the second Chalukya king Raṇarāga, which latter belongs to the first quarter of the sixth century, because the accession of his grandson Kirtivarman falls in A. D. 567 (*Indian Antiquary*, vol. xix, p. 1 ff.). The fourth Pallava, Narasimhavarman, certainly carried on a successful war with the fifth Chalukya, Pulakeśin II, who mounted the throne about A. D. 610 and certainly ruled until A. D. 634. The sixth Pallava, Paramēśvaravarman I, defeated Pulakeśin's son, Vikramāditya I, whose dates lie between A. D. 670—80, and the last, Nandivarman, suffered a well authenticated defeat at the hands of Vikramāditya's great-grandson, Vikramāditya II, between A. D. 733—747. Though it is as yet impossible to fix the limits of each reign even approximatively, Dr. HULTZSCH's discoveries furnish a solid basis, on which with the help of new documents a full chronology of the Pallavas of Kāñchî may be built up. For the present, it may be pointed out that, if Mr. FOULKES' older Pallava grant, (*Indian Antiquary*, vol. viii, p. 167 ff.), is genuine its

four kings, the last of whom, Nandivarman, certainly ruled at Kāñchi, must be placed before Ugradaṇḍa-Lokāditya, and must belong at the very latest to the fifth century.

The new editions of the Pallava inscriptions at the Seven Pagodas of Māmallapuram and at Sāḷuvankuppam Nos. 1—19 are likewise of considerable importance. First, Dr. HULTZSCH shows that the strings of names, incised in a very archaic alphabet on the Dharmarāja Ratha, do not refer, as Dr. BURNELL thought, to the god to whom the temple is dedicated, but to its builder, king Narasiṃha, who had, similarly to Rājasīṃha, a large number of honorific titles or *Birudas*. Secondly, Dr. HULTZSCH points out that, if the last inscription, No. 17, calls this same temple "the house of the illustrious Atyantakāma-Pallaveśvara", the reason must be that a later king, named Atyantakāma appropriated the work of his predecessor. In support of his view he adduces the fact that No. 17 is written in a later alphabet, very similar to that used by Rājasīṃha-Narasiṃhavishṇu and his son Mahendravarman in the Kailāsanātha inscriptions of Kāñchi. Since the son and successor of the latter warred between A. D. 610—634 with Pulakeśin II, the inevitable conclusion is, as Dr. HULTZSCH states, that this second alphabet belongs, not, as Dr. BURNELL asserted, to about A. D. 700, but to the sixth century. Thus the "appropriation" of the Dharmarāja Ratha, (or, as I would prefer to conjecture, its final completion) and the erection of its Maṇḍapa, as well as of the Gaṇeśa temple and of the Rāmānuja Maṇḍapa at Māmallapuram, all of which are claimed by king Atyantakāma, happened from one hundred to one hundred and fifty years earlier than Dr. BURNELL, and after him Drs. BURGESS and FERGUSON assumed. Though we have yet to learn who the kings Narasiṃha and Atyantakāma were and to which branch of the Pallavas they belonged, Dr. HULTZSCH's results, which are not based, like the former views, on mere guesses, make a very considerable advance towards the ultimate solution of the difficult question and are of great value for the archaeologist.

The remaining Pallava inscriptions, No. 32 on the Amarāvati pillar and Nos. 33—34 on the pillar of the Triśirāpaḷli or Trichino-

poly cave, furnish a number of names of Pallava kings, who as yet cannot be placed with any certainty. The longer list in No. 32 will no doubt become important hereafter. For the present, its chief interest is, that it proves the existence of a Pallava king, who made an expedition into Northern India beyond the Ganges, and on his return visited the Buddhist establishment at Amarāvati, where he listened to a sermon and probably bestowed some benefaction on the monks residing at the sacred place. All the other inscriptions represent the Pallava kings as strict Brahmanists. The reverence, paid by this king to a heretical creed, indicates that he, and possibly other members of his family, were as great latitudinarians in religious matters, as most other Indian princes. It must not be forgotten that Dr. HULTZSCH first succeeded in deciphering completely No. 32, which had baffled the ingenuity of other distinguished epigraphists. He saw that the lines run upwards from the lower portion of the pillar. It has been found since, that the inscription on the Mahākūṭa pillar, *Indian Antiquary*, vol. xix, p. 1 ff., is written in the same abnormal manner.

The next three sections furnish very interesting and valuable contributions to the history of the Eastern Chalukyas, of the Cholas and of some minor dynasties, such as the kings of Vijayanagara. With the help of his five new grants, which partly belong to the Elliot Collection of the British Museum, and partly have been discovered by that indefatigable explorer of the South-Indian antiquities Mr. R. SEWELL, Dr. HULTZSCH has constructed a genealogical table of the Eastern Chalukya dynasty (p. 32) which certainly surpasses all previous ones in completeness and exactness. It also shows the order of the succession which frequently is rather irregular. It, finally, gives approximative dates, calculated for the first twenty two kings backwards from the certain date of the accession of Amma n according to the length of the reigns given in the several grants. Unfortunately, the latter vary not inconsiderably with respect to the figures for several kings and give mostly round numbers. Dr. HULTZSCH has accepted as correct those figures which are found in the largest number of grants. These are the biggest, and the result is that the

accession of the first king, Vishṇuvardhana I, has to be placed several years before that of his elder brother Pulikeśin to the throne of Vātāpipura. Mr. FLEET has pointed out recently, *Indian Antiquary*, vol. xx, p. 1 ff., that such an assumption has great difficulties, and he has fixed the beginning of Vishṇuvardhana's reign in A. D. 615 on the strength of astronomical calculations, the correctness of which seems to be indisputable.

The last Eastern Chalukya grant and some of the Tamil inscriptions have enabled Dr. HULTZSCH to do also something for the history of the Cholas and especially to show (p. 52) that the pedigrees of this dynasty, given by former writers, contain some serious mistakes, caused by a confusion of Chola kings with homonymous princes of the Eastern Chalukya tribe. He has also given on p. 112 a genealogical table of the earlier Cholas according to the famous Leyden grant and other documents. This compilation is likewise, more complete and exact than the tables published by his predecessors. It is to be hoped that another volume of his will give us a list of the whole Chola dynasty from the beginning down to the Mahommedan conquest.

In addition to the important information regarding the political history of Southern India, the inscriptions offer numerous points of interest. A number of the Sanskrit inscriptions are of value for the history of the Kāvya literature. Some of the Chalukya grants furnish valuable details regarding the distribution of the Brahmanical schools of the Taittiriya Veda, as they name among the donees numerous adherents of the Āpastambā or Āpastamba and Hairanyakeśa Charaṇas. Many of the Tamil inscriptions possess a great interest for the student of the Hindu law. Thus, I may point out the curious agreement in No. 56 of the Kānarā, Telingana and Gujarāt (Hāḷa) Brahmans, settled in the kingdom of Pūḍaiviḍu, who decree that after the year A. D. 1425 every parent who buys a bride for his son, or sells his daughter to a suitor, shall be liable to punishment by the king and to excommunication. The document proves that the law of Manu and Āpastamba, who declare marriages by purchase to

be null and void, had not been obeyed. The Brahmins of Paḍaiviḍu had followed the more ancient practice which is taught in the Mānava and Kāthaka Gṛihyasūtras and which the Vāsishṭha Dharmaśāstra calls the *mānusha vivāha*, "the marriage-rite practised by men". It may also be doubted whether the agreement had any lasting effects. For, in our days, the sale and purchase of Brahmanical brides goes on in the most unblushing manner. I myself was once asked by one of my Paṇḍits to advance 800 Rs for the purchase of a handsome and strong girl, able to do his household work. But the Tamil document proves at least that there were times, when the Brahmanical conscience awoke and an attempt was made to live according to the rules of the sacred law.

Finally, the volume and especially its Tamil section is a perfect mine of information for the ancient geography of Southern India. Dr. HULTZSCH has taken a great deal of trouble with the identification of the various places and districts mentioned, and he has been ably assisted in this respect as in the translation of the Tamil documents by his assistant Mr. V. VENKAYYA, whose services he repeatedly mentions with warm commendation.

I have already said that Dr. HULTZSCH's volume is a thoroughly good book, and I repeat that in scrupulous exactness and true philological method, it is, to say the least, equal to the best epigraphic publications. There are very few and very unimportant cases where I differ from his renderings or would suggest, as far as that can be done without facsimiles, a different reading. Thus, I would translate the first Biruda of the illustrious Narasiṃha, *prithivīsārah* (read *pri-thivīsārah*) not by "the best on earth", but by "he who possesses the essential quality of the earth", (*prithiriyāḥ sāra iva sāro yasya saḥ*). The *sāra* of the earth is *kṣamā* "patience", and *bhūtadhāraṇam* "the supporting of the creatures", and the epithet characterises the king as the patient supporter of the world. Again, I would take in No. 21, Verse 5, the compound *giritanayāḡguhagaṇasahitaḥ* to stand for *giritanayayāḡguhena cha gaṇaiś cha sahitaḥ* and translate "attended by the daughter of the mountain, Guha (Skanda) and the Gaṇas", instead

of 'by the daughter of the mountain and the troop of Guhas'. I would also alter the translation of No. 27, Verse 2. in a similar manner. Further, in No. 33, Verse 1, I would render *pitṛikulam* not by 'her father's family', but 'by her father's dwelling', and in some other passages such as No. 35, l. 4, *maṇḍala* not by 'territory', but by 'crowd'. With respect to changes in readings, I will only point out one. It seems to me that the halting Anuṣṭubh verse, No. 18, 10 and No. 19, 10, may be brought into order by reading in the first line *mandira-graham*. As the Petersburg Dictionaries show, *graha* is used, especially in compounds, as a vicarious form for *griha*. The value of the proposed alterations is very small, and the points, to which they refer, are such as may easily give rise to a divergence of opinions.

An excellent index makes the volume, easy to use for reference. The very small number of misprints does great credit both to Dr. HULTZSCH and to the Madras Government Press.

While heartily congratulating Dr. HULTZSCH on the success, which he has achieved, I would add the request that he will endeavour to obtain from the Madras Government the sanction for publishing with one of his next volumes, facsimiles of some of the palaeographically important inscriptions. Among these I would name Nos. 24, 27, 29, 32 and 151.

April 2, 1891.

(†. BULLER.

LE P. A. SALRANI. S. J. *Dīwān al-Aḥṭal*. Texte arabe publié pour la première fois d'après le manuscrit de St Pétersbourg et annoté par —. Fasc. 1. Beyrouth. Imprimerie Catholique. 1891. (11 und 97 S. gr. 8. — Auch mit arabischem Titel.)

Ghijāth b. Ghauth, genannt al-Aḥṭal, ist einer der berühmtesten Dichter der Omaijadenzeit und wird von manchen arabischen Kritikern über seine beiden Rivalen Dšarīr und Farazdaq gestellt. Für uns haben diese drei Dichter einen besonderen Werth als Illustration der Zeitgeschichte. Aḥṭal stand in engster Beziehung zu

den Omaiaden und genoss die Gunst Mo'awija's, Jazid's und 'Abdalmalik's. Dass er, wie die Mehrzahl seines Stammes, der Taghlib, ein Christ war, schadete ihm nicht, sondern war eher ein Vortheil für ihn, denn er konnte so, unter dem stillen Beifall der Regicrenden, viel ungescheuter gewisse Dinge berühren als ein Muslim. Ein solcher hätte z. B. kaum mit Stolz von der Entweihung des heiligen Thals Minâ durch 'Abdalmelik's Truppen (50, 4) reden dürfen. Selbst die Schmähverse auf die ‚Helfer‘ Muhammed's, die Medinenser, welche er als junger Mann machte, hatten keine üblen Folgen für ihn, da ihn der Kronprinz Jazid schützte, so unbequem die Sache für dessen Vater sein mochte. Tritt Ahtal nun durchweg für das Haus Omaiya ein und greift dessen alte und neue Feinde scharf an, wie er denn sogar ein Lied zum Preise des etwas schwachsinnigen und feigen Prinzen 'Abdallâh b. Mo'awija fertig bringt (76 ff.), so zeigt er doch mitunter auch dem Chalifen den Stolz des freien Arabers. So sagt er einmal: ‚Wenn die Qoraisch in ihrer Macht das nicht ändern, so kann man sich von den Qoraisch lossagen und entfernen‘ (11, 4). Ueberhaupt zeigt er sich durchaus als Beduine und sieht die grossen Ereignisse ganz vom Standpunkt seines Stammes an, während der Unterschied von Christenthum und Islâm dabei gar nicht in Frage kommt. In der anarchischen Zeit nach Jazid's Tod entbrannte zwischen den Taghlib, die schon länger in der mesopotamischen Wüste südlich vom Chaboras gewohnt hatten, und den eingedrungenen Qais-Stämmen ein wilder, erbarmungsloser Krieg, und weil die syrischen Qais gleich Anfangs für Ibn Zubair Partei ergriffen hatten, so erklärten sich die Taghlib, als Feinde der Stammesgenossen jener, für 'Abdalmelik, verlangten also auch nach dessen Sieg blutige Rache an ihren Gegnern und waren sehr unzufrieden, als der verständige Fürst nicht recht darauf einging. Ihr Sprecher ist nun unser Dichter. Die Fehde und der Stammeshass waren dem Bedninen Bedürfniss geworden: dass jetzt nicht mehr die einzelnen Stämme mit einander haderten, sondern dass grimme Feindschaft zwischen den grossen Stammesgruppen herrschte, machte die Sache für das Reich nur noch gefährlicher. Schliesslich ist dieser Zwiespalt der Araber unter einander ja die Hauptursache

gewesen, dass die Omaiaden die Herrschaft verloren und die Araber ihre Stellung als Herrschervolk einbüssten.

Achtal ist auch sonst ein echter Beduine. Die Wehmuth auf verlassenem Wohnstätten, die Schilderungen von Kameelen und wilden Eseln stehn ihm also natürlicher als andern Poeten, die das Wüstenleben weniger kennen, aber freilich ist auch er ganz Epigone und hält durchaus an der Weise der alten Dichter fest. Aber so machten es nun einmal die arabischen Dichter von Alters her; sie bewegten sich im Geleise der Vorgänger, und es kam nur darauf an, denselben Inhalt immer etwas anders auszudrücken. Der Herausgeber deutet darauf hin, wie genau Achtal sich in einem Gedichte an Labid, in einem anderen an Ka'b b. Zuhair hält; an anderen Stellen erkennt man Nâbigha als sein Vorbild. Wenn also selbst wir noch manchmal sogar im Einzelnen die Nachahmung bloß erkennen können, so müssen die alten Kenner das in noch weit grösserem Maasse gekonnt haben: aber sie empfanden dafür mit ihrer unendlich grösseren Sprach- und Stilkenntniss auch viel feiner die Originalität im Kleinen.

Das Christenthum Achtal's tritt nur selten in einzelnen Ausdrücken hervor, wie 71, 5. Viel mehr darin, dass er den Wein und die Trunkenheit mit Wonne preist. An Stellen wie 2 ff. redet sein Herz mit, und der Leser erinnert sich dabei, dass 'Alî gesagt haben soll, die Taghlib hätten vom Christenthum nur das Weintrinken. In ihrer Art vortrefflich sind auch einige Stellen, wo er als erfahrener Mann über die Weiber spricht, wie 42 ff.; allerdings hat er auch hier alte Vorbilder. Nach unsrer Anschauung ist das alles freilich nicht eben sehr christlich; doch wollen wir hinzufügen, dass sich der berühmte Hofdichter auch einmal einer strengen Kirchenbusse unterworfen hat, von der ihn — das ist wieder charakteristisch für die Zustände — der Priester, wenn auch sehr widerwillig (Agh. 7, 182 f.), auf Fürsprache eines vornehmen Hâschimiten befreite.

Einen ziemlichen Platz nimmt in Achtal's Gedichten die Polemik gegen den jüngeren Nebenbuhler Dscharîr ein. Das uns unerquickliche Gezänk zwischen diesen beiden sowie zwischen Dscharîr und Farazdaq hat für die Zeitgenossen wie für die späteren Kritiker

offenbar sehr viel Anziehendes gehabt. Dem Aĥtal wird übrigens nachgerühmt, dass er in seinen Schmähedichten nie unanständig geworden sei; zieht man die Grenzen des Anstandes nicht zu eng, so mag das richtig sein.

Von sachlich interessanten Stellen erwähne ich noch die, welche die Schifffahrt auf dem Euphrat oder Chaboras betreffen (wie 52 f., 96 f.), sowie den Vers, in dem ‚die blonden Slaven‘ als gefürchtete Feinde vorkommen (18, 5); man hatte diese offenbar als römische Soldaten kennen gelernt.

WRIGHT hatte die Absicht, wie die Streitgedichte Farazdaq's und Dscharir's, so auch den Diwân Aĥtal's herauszugeben; der Tod des unvergesslichen Mannes hat auch diese Absicht vereitelt. Der vielverdiente Pater SALHANI ist nun in diese Lücke getreten, und wir erhalten hier das erste Heft der Gedichte des Taghlibiten, das ungefähr ein Drittel der eigentlichen Sammlung umfasst; dazu sollen aber noch Nachträge und Indices kommen, so dass wir wohl auf vier Hefte zu rechnen haben. SALHANI benutzte eine Abschrift des, soweit bekannt, einzigen Codex, der den Diwân enthält, des Petersburger. Dadurch, dass Baron v. ROSEN die Druckbogen nach dem Manuscript corrigirte, ist die grösste Genauigkeit erreicht. Die Petersburger Handschrift ist alt und sehr gut. Sie gibt den Diwân, wie ihn successive Ibn al-A'râbi, Muhammed b. Ĥabîb, as-Sukkarî und al-Jazîdî überliefert haben. Die Gedichte sind durchaus nicht alle intact; die mündliche Ueberlieferung hat dabei wohl noch eine grosse Rolle gespielt. Doch dürften die Beschädigungen mehr im Wegfall ganzer Stücke und in der Vertauschung der Versordnung als in der Entstellung des Wortlautes bestanden haben. So schroffe Uebergänge wie 28, 4 können nicht ursprünglich sein, und auch dass der Vers 8, 1 ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist, weist auf Ausfall oder Störung der Reihenfolge hin. — Natürlich ist auch der Text, wie er in der Schule festgestellt war, in der Handschrift nicht ganz ohne Fehler bewahrt, namentlich was die diacritischen Punkte und die Vocalzeichen betrifft. Schon deshalb ist es dankbar anzuerkennen, dass der Herausgeber die Varianten der Citate in den Aghânî u. s. w.

sorgfältig gesammelt hat. Mit Recht sagt er freilich, dass doch meistens die Lesarten der Handschriften den Vorzug vor den Varianten verdienen. Es bestätigt sich hier eben wieder, dass in der Regel Citate einen weniger guten Wortlaut bieten als Gesammttexte.

SALHANI hat eine Anzahl Fehler entweder geradezu im Text oder in den Anmerkungen verbessert. Von diesen Verbesserungen beanstande ich nur die zu 83, 1, wo das handschriftliche لَغَيْرِ bei weitem am nächsten liegt. Ich erlaube mir nun noch einige weitere Aenderungsvorschläge: 35, 4 lies مَحْمِلِي. 39, 4 möchte ich لابِن lesen, zu Gunsten des 'Othmân', da die Textlesart بَابِن das Gegentheil bedeuten würde, das hier durchaus nicht passt. 46, 4 lies مَلْع; 55, 3 lies وَصَاحِب (mit dem s. g. رِبَ); 56, 1 lies الْحَجَرَات; 56, 8 lies شُشِب. 66, 5 scheint für das erste من vielmehr الى nöthig zu sein. 88, 6 muss für حَمَامَة ein Wort mit Pluralbedeutung stehen, also wohl حَمَائِم. 90, 4 ist vermuthlich اسَمَة zu lesen (Geschlechtsname). Als Druckfehler sehe ich 81, 2 وإِذَا statt وَإِذَا und 91, 3 حَازَيْنَ statt حَازَيْنَ an. Einige wenige andere Druckfehler wird jeder Leser sofort als solche erkennen.

Die Scholien sind, wie schon ROSEN angedeutet hat, dürftiger und oberflächlicher, als man bei einer so alten Tradition erwarten sollte.¹ Darum ist es sehr zweckmässig, dass SALHANI mit Benützung der besten Hilfsmittel einen eigenen arabischen Commentar zu den Gedichten ausgearbeitet hat. Diese Erläuterungen leisten auch dem, der sich mit der alten arabischen Poesie einigermassen beschäftigt hat, gute Dienste. Allerdings stimme ich nicht gerade mit jedem Satze SALHANI's überein und finde noch etliche Stellen in dem Gedichte, die ich trotz des Commentars nicht verstehe, selbst abgesehen von solchen, deren Text nicht in Ordnung ist; dahin rechne ich 15, 4, wo ich, wenngleich nur sehr zweifelnd, etwa الرَامِي الغَيْلُ lesen möchte: 'wo dahinten das Röhricht den Schützen verbirgt'.

Dem Hefte ist ein sehr gutes Facsimile beigelegt; es gibt dieselbe Stelle wieder, die schon in ROSEN's Catalog² facsimilirt erschienen ist.

¹ In den Scholien lies 58, 13 الجدد für والحزن.

² Les manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales St. Pétersb 1877

Hoffentlich schreitet die vorzügliche Ausgabe rasch fort. Unser voller Dank gebührt dem eben so gelehrten wie fleissigen Herausgeber, sowie dem trefflichen ROSEN.

Die Ausstattung ist so, wie man es an der Beirut'schen Imprimerie Catholique gewohnt ist.

Strassburg i. E. Mai 1891.

Th. NOLDEKE.

LUDWIG ABEL: *Die sieben Mu'allakât*. Text, vollständiges Wörterverzeichnis, deutscher und arabischer Commentar (Sammlung von Wörterverzeichnissen als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der alten arabischen Poesie. Bd. 1). Berlin. SPEMANN. 1891. 8^o.

Das schöne aber ferne Ziel, dem die altarabische Philologie heute zunächst zustrebt — oder wenigstens zustreben sollte — nämlich die Zusammenfassung des Wortschatzes der alten Araber, wie er uns in den Gedichten der Gâlibiyyah und der von der Cultur des Islâm nur unbedeutend oder, wie in den meisten Fällen, gar nicht gestreift Beduinenreeken des ersten Jahrhunderts nach der Flucht vorliegt, kann nur erreicht werden, wenn uns das, was an solchen Gedichten erhalten ist, in kritischer Weise gesichtet, durch den Druck zugänglich gemacht und über den darin enthaltenen Wortbestand fortwährend sozusagen Buch geführt wird. Herr Dr. LUDWIG ABEL hat sich in der erstgenannten Beziehung bereits vor vier Jahren durch seine Ausgabe der Gedichte des 'Abû Mihgân¹ bethätigt und zeigt uns jetzt durch die vorliegende Publication, dass er auch in der anderen Richtung gearbeitet hat, ja er verspricht uns noch für die Zukunft Früchte dieser seiner Thätigkeit, indem er bereits ein Wörterbuch zu AHLWARDT's Ausgabe der sechs Dichter ankündigt. Das verdient jedenfalls Anerkennung, selbst wenn das Gebotene weniger gut wäre, als es in der That der Fall ist.

ABEL hat für sein Debut auf dem Felde altarabischer Lexicographie die Mu'allakât in der gewöhnlichen Siebenzahl als Object

¹ S. NOLDEKE's Anzeige im 2. Bande dieser Zeitschrift, S. 79—82

gewählt. Er hat — indem er zugleich praktische Lehrzwecke ins Auge fasste — den Text der selten gewordenen ARNOLD'schen Ausgabe vorausgeschickt: das ist im Allgemeinen nur zu billigen; er hätte sich aber noch grösseren Dank verdient, wenn er auch die beiden oft zu den Mu'allaqât gezählten Qaṣiden von al-'Aṣā und an-Nābigah ad-Dubyanî beigegeben hätte.

Da ABEL sich grundsätzlich jeder Textkritik enthält, so ist in dieser Hinsicht natürlich wenig zu bemerken. Ṭarafah 10 hat er unnöthigerweise die bessere Lesart رَدَّاهَا, welche sowohl ARNOLD als AHLWARDT haben, durch أَلْقَتْ ersetzt. Im Wörterverzeichnisse sind aber merkwürdiger Weise beide vertreten — Imr. 9 hätte die richtige Lesart AHLWARDT's مَحْمَلِي statt مَحْمَلِ eingesetzt werden sollen, Imr. 10 ebenfalls AHLWARDT's Lesung: أَلَا رَبَّ يَوْمٍ صَالِحٍ لَّكَ مِنْهُمَا. — Das Schmerzenskind unter den sieben Qaṣiden, die des Inru'ulqais, wird bei dem zerrütteten Zustande, in welchem sie uns überliefert ist, dem Verständnisse — und zwar nicht bloß dem des Schülers — stets die grössten Schwierigkeiten bereiten, und so wenig befriedigend die Recension ist, welcher ARNOLD folgt, so können doch jedenfalls auch ARG. MULLER's und AHLWARDT's Verbesserungsvorschläge nicht den Anspruch endgiltiger Lösungen erheben. ABEL fühlte sich daher mit Recht nicht bemüssigt, jene zu Gunsten einer von diesen aufzugeben oder gar sich selbst in langwierige kritische Untersuchungen einzulassen, die ja bei der Lage der Dinge doch auch kein wirklich abschliessendes Ergebniss liefern konnten. Für Schulzwecke werden eben immer die Qaṣiden des Ṭarafah oder Zuhair, oder das prächtige Prahlgedicht des 'Amr ibn Kulthûm vorzuziehen sein. In Hinsicht auf jene Zwecke hat ABEL am Schlusse des Bandes kurze Anmerkungen, meist dem Commentar der ARNOLD'schen Ausgabe entnommen, beigegeben.

Was den Haupttheil des Buches, das Wörterverzeichniss, betrifft, so zeugt dasselbe von einsiger und recht sorgfältiger Arbeit. Sehr zu loben ist, dass bei jedem Artikel (mit Ausnahme der allgewöhnlichsten Wörter) sämmtliche¹ Belegstellen angeführt sind

¹ Mir ist als Anlassung nur die Belegstelle Imr 1 bei بَكَّى aufgefallen.

und es wäre sehr zu bedauern, wenn ABEL seine in der Vorrede angedeutete Absicht ausführend in den späteren Bänden der Sammlung in dieser Hinsicht eine Aenderung eintreten liesse. Auch die Anordnung der Wörter ist mit Rücksicht auf den Gebrauch durch den Schüler im Ganzen und Grossen zweckmässig; nicht einverstanden bin ich damit, dass auch die Plurale in eigenen Absätzen herausgerückt sind, wie z. B. *مُطَيَّةٌ* Reitthier und darunter *مُطَيٌّ* Reitthiere, oder *مَلِكٌ* König, darunter *أَمَلَاكٌ* Könige und noch einmal herausgerückt *مُلُوكٌ* Könige. Bei *مِثْلٌ* ist der Pl. *أَمْثَالٌ* durch den Absatz *أَمْثَلٌ* von seinem Singular getrennt. Daran wird aber nicht einmal consequent festgehalten: z. B. sind bei *طَلٌّ* und *طَعِيْنَةٌ* die Plurale unter einem Absatze mit den Singularen angeführt, dagegen aber unmittelbar über dem zweiten Beispiele *طَبَّيٌّ* und der Pl. *طِبَاءٌ* als gesonderte Artikel; auch mit der Trennung der weiblichen von der männlichen Form, z. B. bei *أَزْهَرٌ* und *زَهْرَاءُ*, *أَصْفَرٌ* und *صَفْرَاءُ* kann ich mich nicht recht befreunden.

Die Bedeutungen der Wörter sind im Allgemeinen zutreffend angegeben; wenigstens habe ich unter einer grossen Anzahl von Stichproben nur verhältnissmässig wenig auszusetzen gefunden. Z. B. heisst *بَرَى* nicht ‚sich entgegenstellen‘ sondern ‚entgegengehen‘ oder noch besser ‚begegnen‘. Die Stelle Tarafah 13 ist zu übersetzen: ‚(Eine Kamelin), welche dahineilt, als ob sie eine schnelle (Strauss-henne) wäre, welche einem schwachbefiederten (nicht schwachbehaarten), aschgrauen Strauss begegnet (und vor ihm davonläuft).‘ — *أَحْقَبٌ* ist nicht ein Wildesel ‚mit weissem Male auf den Hüften‘, sondern einer, der in der Zwerchfellgegend ein weisses Band hat. Vgl. den Commentar bei ARNOLD zu L. 25 und meine Ausgabe von al-'Asma'i, *K. al-wuhûš*, Z. 56. — Bei *مَعَوِّلٌ* hätte es gegolten, sich zwischen den beiden von den Commentatoren angegebenen Bedeutungen zu entscheiden. *عَالٌ* mediae و heisst ‚das Mass überschreiten‘ (ursprünglich vielleicht: ‚Ein Kamel schlecht beladen, so dass die Ladung aus dem Gleichgewicht kommt, dann von der Wage, die durch die Ueberlast aus dem Gleichgewicht geräth). *عَوِّلٌ* ist die Intensivform und bedeutet: ‚übermässig, unmässig sein‘ und besonders

‚sich übermässigem Jammer hingeben‘. *عَالَ* mediae *عِ* bedeutet ‚arm, bedürftig sein‘; die Intensivform *عَيَّلَ* mit der Nebenform *عَوَّلَ* heisst: ‚sich und die Seinen kümmerlich fortbringen‘ und auf fremde Hilfe angewiesen sein, in weiterer Entwiekelung ‚um Hilfe bitten‘ und schliesslich ‚Vertrauen zu (*على*) jemandem haben‘. An der Stelle *Inr. 6* kann diese letztere Bedeutung nicht wohl gemeint sein. Die Freunde sprechen zu dem Weinenden (*V. 5*): ‚Richte dich nicht zu Grunde vor Betrübniss, sondern gib dich zufrieden!‘ Er darauf (*V. 6*): ‚Mein (einziger) Trost ist es, Thränen zu vergiessen.‘ Dann besinnt er sich eines besseren und sagt: ‚Aber ist denn eine verwehte Lagerspur der Ort, sich so übermässigem Jammer hinzugeben? (*V. 7*). (Das ist doch nicht das erste Mal, dass du eine Trennung überstanden hast) so wie du es gewöhnt bist von früher, wie bei der *‘Umm al-Huwairi* und ihrer Nachbarin, der *‘Umm ar-Rabâb* in Ma’sal u. s. w.‘ Die Bemerkung ABELS ‚se. ich meine doch‘ ist daher unrichtig. — In einigen Fällen wäre eine präcisere Uebersetzung wünschenswerth gewesen: z. B. *يُخْرِجُ الدَّاءَ الدَّفِينَا* (*Am. 39*) ‚bringt die verhehlte Krankheit an den Tag‘ — *يُعْثِلِينَا* (*Am. 36*) möchte ich statt mit ‚emporragen‘ übersetzen: ‚(Schwerter), welche von oben herabfallen (auf die Köpfe der Feinde)‘ (die Form *ym* = Pass. von *y*). — Die Bedeutung ‚anhaltend‘ für *وُقُوفٌ* (*I. 5*) ist undeutlich. Der Vers ist zu übersetzen: ‚Daselbst sprechen meine Gefährten, während sie ihre Reitthiere bei mir beharrlich stehend festhalten etc.‘. Der Dichter will durch die Wahl dieses Wortes, um die Grösse seines Schmerzes zu schildern, andeuten, wie lange und eindringlich die Freunde ihm zureden müssen.

Von Druckfehlern ist mir bei flüchtiger Durchsicht nur einer, *‘Amr 41.*, aufgefallen, wo *يَلِينَا* statt *يَلِينَا* zu lesen ist. S. 175, Z. 16 ist durch einen lapsus calami ‚ist‘ anstatt ‚sind‘ stehen geblieben.

Das ist alles, was ich über ABEL’s neuestes Buch zu bemerken habe. Jedenfalls aber verdient diese nützliche Publication Dank und Anerkennung.

DR. RUDOLF GEYER

STRZYGOWSKI JOSEF, Dr. *Byzantinische Denkmäler*. 1. Das Etschmiadzin-Evangeliar. Beiträge zur Geschichte der armenischen, ravennatischen und syro-ägyptischen Kunst. Mit 18 Illustrationen im Text und acht Doppeltafeln. Wien. Mechitharisten-Congregation. 1891. 4°. VIII. 127 SS.

Obgleich die vorliegende Publication in das Fach der Kunstgeschichte gehört, so müssen wir sie dennoch wegen ihrer Wichtigkeit für die Culturgeschichte Armeniens in den ersten Jahrhunderten seiner Christianisirung an dieser Stelle einer Besprechung unterziehen.

Den Gegenstand der Untersuchung bildet die Handschrift der Bibliothek des Klosters Edžmiatsin,¹ welche der **Մայր ցուցակ** auf S. 16 unter Nr. 222 folgendermassen beschreibt: **Աւսարան երկաթադիր մեծագիր փրդակեայ կաղմի. գրեալ 'ի մագարաթի 'ի ստոյգ. եւ 'ի հին օրինակայ 'ի վայելումն տեառն Ստեփաննոսի շինողի եւ նորոգողի նորավանդ անուանեալ 'ի տերութեան Աթաբակ Աշտարկի 'ի հայրապետութեան Պարիպարի, Պարճեսրդի Աշտարմն գնեալ ընծայեալ է 'ի մագարդավանս սրբոյն Ստեփաննոսի Նախավկայի 'ի Յովհաննիսէ, 'ի թաին Հայոց ՆԼԻ, 989, ըստ թաին Համայ ԶԻԻ, յիմայեւական բանակարութենէն ԶՀԹ, 'ի սկիզբն 'ի վերջն գտանի յիշատակարան :**

Diese in ihrer ganzen Fassung sonderbare Angabe stimmt in Betreff der Jahreszahlen nicht ganz mit der Subscription überein, welche folgendermassen lautet: **գրեցաւ յամի թաոյ հայրադանց ՆԼԻ, եւ ըստ թաոյ համայ ԶԻԻ, յիմայեւական բանակարութեան ԶՀԹ :**

Darnach wurde die vorliegende Evangelien-Handschrift im Jahre 438 der armenischen Zeitrechnung (= 989 n. Chr.), im Jahre 742 oder 748 der Griechen (was 1026, respective 1032 n. Chr. ergäbe), im Jahre 379 der Hidschra (= 989 n. Chr.) geschrieben. Die Angabe in Betreff der muhammedanischen Zeitrechnung, deren Richtigkeit Dr. STRZYGOWSKI Anfangs bezweifelte (S. 20), da, wie er meint,

¹ Der Verfasser schreibt Etschmiadzin, er hätte aber in Uebereinstimmung mit dem System der von ihm gewählten Transcription Edžmiatsin oder Edschmiatsin schreiben sollen. **Իջմիածին** bedeutet nicht „Herabkunft des Eingebornen“ (S. 2) sondern „es stieg herab der Eingeborne“.

dieselbe das Jahr 1001 n. Chr. ergäbe, stimmt mit der armenischen Jahreszahl überein, da ja das muhammedanische Jahr ein Mondjahr, mithin kürzer als unser Sonnenjahr ist; dagegen ist die Angabe in Betreff der griechischen oder Diocletianischen Zeitrechnung (der sogenannten Aera martyrum) entschieden falsch, was schon daraus hervorgeht, dass der Edžmiasiner **Մայր ցարակ ՉԻՐ**, die mitgetheilte Subscription dagegen **ՉԻԲ** angibt. Wahrscheinlich muss **ՉԻ** (705) gelesen werden.¹

Die Handschrift wurde nütthin im Jahre 438 = 989 nach guten und alten Vorlagen von einem gewissen Johannes für den Mönch Stephannos geschrieben, einen Neffen des Gründers des Klosters Norawanq (**Նորավանք**) in der Provinz Wajotsh-dzor (**Վայոց ձոր**), von welchem Stephannos Siunetshi in seinem Werke *գառմաթիւն տանն փառան*² (ed. E. M. N. Moskau 1861, S. 179) berichtet. Die Handschrift war für den Gottesdienst auf dem Altare bestimmt. Trotz dem auf die Wegnahme der Handschrift gesetzten Fluche wurde dieselbe doch weggenommen und einem anderen Kloster geschenkt. Auf fol. 9 findet sich nämlich die Notiz, dass im Jahre 622 (= 1173 n. Chr.) unter der Regierung des Athabek Eltkuz, als Gregor (iv, 1173—93) Katholikos war, Gurdži, der Sohn des Wahram, das Evangeliar gekauft und dem Kloster Makard (Mazard?) des heil. Protomartyrs Stephanos geschenkt habe.

¹ Das in der Note 1 auf S. 20 aus Michael Asori mitgetheilte Factum ist richtig, wie ich es dem Verfasser mitgetheilt habe. Auf S. 93 seiner Chronik (Jerusalem 1871) schreibt Michael „im Jahre 315 der syrischen Zeitrechnung (**Էրեբ Տարիս Հնդկաստան 'ի Թաֆն Մարտոց**) wurde Christus geboren“ und auf S. 256 bemerkt er **'ի ՊՆԼ** (871) **Թաֆն Մարտոց սկիզբն է Թառկանիս չայոց**, was in der That 871 — 315 = 556 ergibt.

² Man darf diesen Titel nicht mit „Geschichte des Hauses Sisakan“ übersetzen, wie es so S. 20 geschieht, sondern es muss heissen „Geschichte des Hauses Sisak's“, oder „Geschichte des Landes Sisakan“ vgl. S. 8: **Մեր սկսեալ նահապետութիւնս այս 'ի նախնայն Սիսակայ Էրեւելի Տարադասութեամբ պայտաւան զտերութիւնն որդիք 'ի Տարցն Էրկայն եւ բազում ժամանակօք** : und Moses Chorenatshi. Geschichte 1, Ժբ : **Մա ընտելալ Սիսակ, ընտ շինալ Թեամբ զառհմանս բնակութեան իւրոյ. եւ զաշխարհն կոչէ իւրով տնտամբ Սինիք. այլ Պարսք յառակապսն իսկ Սիսական կոչեն** :

Durch diese Erläuterungen dürfte nun die überaus nachlässige und wirre Beschreibung unserer Handschrift im *Մայր յայտով* den Armenisten einigermaßen klar geworden sein.

Ob der Evangelien-Handschrift selbst ein bedeutender philologischer Werth zukommt, ist uns nicht bekannt; das Interesse, um dessen willen der Verfasser der vorliegenden Monographie die Untersuchung angestellt hat, gründet sich nicht auf den Text, sondern auf den Einband und die der Handschrift angefügten Miniatur-Malereien.

Der Einband der Edžmiansiner Evangelien besteht nämlich aus Elfenbein-Diptychen, welche, wie der Verfasser durch Vergleichung mit dem in dieser Richtung vorhandenen Material nachweist, in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Ravenna entstanden sind. Dass diese Arbeit auf das Abendland zurückgeht, davon kann sich Jedermann durch eine Betrachtung der Tafel 1 selbst überzeugen.

Die am Anfange und Ende der Handschrift eingefügten Miniaturen sind nicht etwa — wie man erwarten möchte — byzantinischen, sondern syrischen Ursprungs. Auch für dieselben setzt der Verfasser, gestützt auf Vergleiche mit sicher datirten Denkmälern, den Anfang des sechsten Jahrhunderts an.

Darnach wurden Einband und Miniaturen einem alten, wahrscheinlich vermorschten Manuscript entnommen und zur Ausschmückung des im Jahre 989 geschriebenen, für den Gottesdienst bestimmten Evangeliiars verwendet. Uns Armenisten interessiren vor allem die syrischen Miniaturen und die daran sich anschliessenden Untersuchungen, insofern sie auf die Culturgeschichte der ersten christlichen Zeit Armeniens und die damit im Zusammenhang stehende Frage über den Ursprung der armenischen Schrift ein Licht zu werfen geeignet sind.

Die Entwicklung der armenischen Kunst, speciell der Malerei fällt in eine sehr späte Zeit. Die Armenier waren in der letzteren Beziehung ganz vom Auslande abhängig. Dass die Armenier noch im achten Jahrhundert keine einheimischen Künstler hatten, beweist eine Stelle des sogenannten Wrthanēs, auf welche Erzbischof Dr. ARSEN AIDYNEAN den Dr. STRZYGOWSKI aufmerksam gemacht hat. Es heisst nämlich dort: „einem Jeden ist klar, dass ihr (Ikönoklasten) lügt,

weil ja bis heutzutage Niemand in Armenien ein Bild anzufertigen wüsste, man vielmehr die Bilder von den Griechen brachte, von welchen wir überhaupt alles haben.' — Es war dies die Zeit der vom arabischen Chalifen eingesetzten Ostikane, denen bekanntlich die Zeit der byzantinischen Kürapalaten (*Կուրապալատ*) vorangegangen war. Während dieser Zeit sowie in jener der letzten sasanidischen Marzpane war Armenien culturell von Byzanz vollkommen abhängig. Dagegen stand es in der Zeit der ersten Marzpane sowie während der Regierung der letzten arsakidischen Scheinkönige ganz unter persischem, respective syrischem Einflusse.

Dass der syrische Einfluss damals, wo die persischen Könige das armenische Volk den glaubensverwandten Griechen ganz entfremden¹ und es für den Culturkreis des Orients gewinnen wollten, ein sehr bedeutender war, das kann man an mehreren Stellen der Geschichtswerke von Moses Chorenatshi und Tazar Pharpetshi deutlich lesen. — Mit der Frage, welcher Einfluss unter den letzten arsakidischen Königen der massgebende war — es kann hier nur an den byzantinischen oder syrischen gedacht werden — hängt die Erledigung der wichtigsten Frage der armenischen Culturgeschichte, nämlich der Erfindung der einheimischen Schrift durch Mesrop zusammen. Ich habe bereits in zwei Aufsätzen, welche über das Verhältniss der alten sogenannten Daniel'schen Schrift zu jener Mesrop's handeln (diese *Zeitschrift* II, 245 und IV, 284) gezeigt, dass man nicht an eine griechische, sondern an eine syrische Quelle für Daniel's, mithin auch für Mesrop's Schrift zu denken habe. Die Richtigkeit dieser Ansicht wird durch mehrere Stellen des Geschichtswerkes von Moses Chorenatshi bestätigt. Moses erzählt III, 17, dass nach dem Tode Arsak's II. Meruzan mit einem grossen persischen Heere in Ar-

¹ Zur Verminderung des früher bestandenen griechischen und zur Erhöhung des syrischen Einflusses trug auch der Umstand bei, dass die armenische Kirche auf dem Concil von Wayarsapat im Jahre 366 von der Bevormundung der griechischen Kirche sich befreite, indem von da an der Patriarch nicht mehr vom Erzbischof von Cäsarea, sondern von den Bischöfen der Nation selbst eingesetzt wurde. (Erzbischof Abel Mechitharean. *Պատմութիւն ժողովոց Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ*. Wayarsapat. 1874. S. 35)

menien einrückte und die griechischen Bücher verbrennen liess. **Ազար միանգամ զիր գտանէր՝ այրէր, եւ հրաման տայր մի՝ ստանել զգրութիւն յանարէն, այլ պարսիկ եւ մի՝ որ իշխեսցէ յոյն խօսել կամ թարգմանել.** — Aus III, 8բ erfahren wir, dass man in der Kanzlei des Königs Wramšapuh der persischen (Pahlawi-) Schrift sich bedient habe, **քանզի պարսկականաւն վարէին գրով.** — Aus III, 8գ geht hervor, dass die Geistlichkeit in ihrer theologischen Bildung ganz von den Syrern abhängig war: **եւ գտանէ զմեծն Սահակ թարգմանութեան պարապեալ յասորայն՝ յոչ լինելոյ յանի : Վանսի նախ 'ի Սերոսեանոյ այրեալ լինէին ընդհանուր աշխարհիս յոյն գիրք. դարձեալ 'ի բաժանել զաշխարհս Հայոց չապին պարսիկ վերակացւքն յոյն ստանել զգրութիւն ումք յիւրեանց մասինն, այլ միայն ասորի :** — Die feindselige Haltung der unter griechischer Herrschaft stehenden Armenier gegenüber der Erfindung Mesrop's, wie sie III, 8ւ erzählt wird, ist vollkommen unbegreiflich, wenn die armenische Schrift aus der griechischen Cursivschrift gebildet worden wäre, dagegen begreift sie sich leicht, wenn ihr ein syrisches Alphabet zu Grunde lag.¹ — Aus Fazar Pharpetschi (Ausg. von 1793) S. 25 erfahren wir, dass man in der Kanzlei des armenischen Königs in syrischer und griechischer Schrift schrieb: **ասորի եւ յոյն գրով վճարէին յայնժամ զգործ թագաւորին Հայոց աբբունի դպիրքն.** S. 26 wird die beklagenswerthe Abhängigkeit der armenischen Geistlichkeit von der syrischen Wissenschaft geschildert: **արամէր երանելի պոյն Սոշթոյ տեսանելով զմեծաջանն ծախս մանկանցն հայաստան աշխարհիս : Որք բազում թաշակօք եւ հեռագնաց ճանապարհօք եւ բազմաժամանակեայ**

¹ Die sogenannte Daniel'sche Schrift, auf deren Grundlage Mesrop sein Alphabet aufbaute, stammt nach Moses Chorenatschi in Uebereinstimmung mit Fazar Pharpetschi und Wardan aus älterer Zeit (vgl. III, 8բ : **վաղնջալ զաւալ նշանադիր ասորից**) und geht nach dem III, 8գ Erzählten auf das Archiv von Edessa zurück. Wenn die Mesrop'sche Schrift aus dem Griechischen stammt, dann ist die Stelle III, 8գ : **փոխադրելով զհայերէն աթուլթ պոյն բաւանայթաքութեան սիւղաբայից հեղեհարայ** vollkommen unbegreiflich. Ueberhaupt scheint Mesrop nach dem was Fazar Pharpetschi S. 29 über ihn und Sahak berichtet, vom Griechischen wenig verstanden zu haben. Wahrscheinlich hat er in seiner frühesten Jugend eine griechische Schule besucht, später aber sein Wissen in dieser Richtung nicht bedeutend erweitert.

դեգերմամբ մաշէին զաւարս իւրեանց 'ի դպրացս ասորի գիտութեան. քանզի պաշտօն եկեղեցւոյ եւ կարգացմանք գրաց ասորի ասմամբ վարէին, 'ի վանորայս եւ յեկեղեցիս յորմէ ոչ ինչ էին կարող լսել եւ օգտել ժպտ-վարդքն պապիսի մեծ աշխարհի, յանլրութենէ լեզուին ասորց: — Und an f. S. 30 wird die Freude beschrieben, welche sich in Folge der Erfindung Mesrop's des Volkes bemächtigte, als man von den Fesseln syrischer Wissenschaft sich befreit sah: քանզի ամենայն անձն յորդարեալ փափաքէր յառաւմն հայերէն գիտութեան. սրպէս 'ի խաւարէ յասորի տանջանայն զերծեալք 'ի լոյս՝ խնդային. — Alle diese Stellen zeigen uns deutlich, wie mächtig der syrische Cultur-Einfluss damals in Armenien war. — Und da das syrische Element von den persischen Königen protegirt wurde, so dürfen wir uns nicht darüber wundern, dass nach der Absetzung des Patriarchen Sahak zwei Syrer, nämlich Brgišoh (Բրգիշոյ) und Šamuēl (Շամուէլ) in den Jahren 429—440 die Stelle des Katholikos einnahmen (vgl. Fazar Pharpetschi S. 46 und 47).

Alle diese Angaben der beiden Historiker in Betreff des syrischen Einflusses auf die wichtigste Epoche der armenischen Geschichte — es war dies die Zeit seiner grössten Erniedrigung vom politischen, dagegen die Zeit seiner höchsten Blüthe vom literarischen Standpunkte — bekommen durch die Untersuchung der Miniaturen des Edžmiasimer Evangeliiars eine neue kräftige Stütze. Wir wollen hoffen, dass die Kunsthistoriker vom Fach gegen die Beweisführung des Verfassers nichts Wesentliches einzuwenden haben.

FRIEDRICH MÜLLER.

Kleine Mittheilungen.

Dr. FÜRER's *Excavations at Mathurâ*. — Since I wrote my last note on the *Excavations at Mathurâ*, *ante* vol. v, p. 59, Dr. FÜRER has sent me four more packets with impressions of upwards of forty new Jaina inscriptions, found during January and February 1891, as well as some very interesting notes on his archaeological discoveries.

His newest epigraphic finds possess as great a value as the former ones. While the inscription, published *ante* p. 60, proved the existence of a very ancient Jaina Stûpa, two among those received of late teach us something regarding the age of the Jaina temples at Mathurâ.

On a beautifully carved Torana there is a brief dedication in characters which are a little more archaic than those of Dhanabhûti's inscription on the gateway of the Bharhut Stûpa. More archaic are (1) the letter *da* and the vowel *î*, which exactly resemble those of Aśoka's inscriptions, and (2) the position of the Anusvâra, which stands, as in Aśoka's edicts, after the letter to which it belongs. Dhanabhûti dates his inscription during the reign of the Śuṅgas and thus indicates that he was their vassal (*Indian Antiquary*, vol. xii, p. 138). He must be placed on this account at the latest somewhat after the middle of the second century B. C. For, though the Śuṅga dynasty existed much longer, its power seems to have been restricted in later times to the eastern districts north of the Ganges. Dr. FÜRER's inscription may, therefore, be assigned to about 150 B. C. It is written in an ancient Prakrit dialect, which preserves the letter *r* in compound consonants, discards the use of lingual *ga*, and forms the genitive of

a-stems both in *āsa* and *asa* i. e. *assa*. In the last word, the nominative appears at the end of the first part of a compound instead of the stem. Its text runs as follows: *Samanasa Māharakṣitāsa ānterāsisa Vachhīputrasa s[r]āvakāsa Utaradāsak[ā]sa pāsādo-toranaṃ[.]*

"An ornamental arch of the temple (*the gift*) of the layman Utaradāsaka, son of the (*mother*) of the Vātsa race (*and*) pupil of the ascetic Māgharakṣita."

The second inscription, which is incised in two lines on an oblong slab, gives us directly the name of the founder of one of the Kankāli temples. It says: —

L. 1. *Bhadata-Jayasenasya ānterāsiniṃye*

L. 2. *Dharmaghoshāye dānaṃ pāsādo[.]*

"A temple, the gift of Dharmaghoshā, the female disciple of the venerable Jayasena."

Its characters do not differ much from those used in the earliest inscriptions of the Indo-Skythie kings. The subscribed *ya* has, however, its ancient form consisting of three upright strokes. The language seems to be the mixed dialect, as the genitive *Jayasenasya* has the Sanskrit termination, while three other words show Prakrit endings. I would, therefore assign this document to the period immediately preceding the Indo-Skythie times and assume that it was incised about the beginning of our era.

As two temples have been discovered under the Kankāli Tila, the natural inference from these two inscriptions would be that one of them was built before 150 B. C. and the other, that of Dharmaghoshā, considerably later. Unfortunately another discovery of Dr. FÜHRER's necessitates a modification of this assumption. Several sculptures, which he has found of late, show that the Jainas of the Indo-Skythie period used older materials for their votive statues and pillars. Thus, a pilaster with an Indo-Skythie inscription, has been cut out of the back of an ancient naked Jina. Again, a small statue with a probably older inscription has been cut out of the back of a carved panel, which likewise bears an inscription on the obverse. Under these circumstances the Torana with its very archaic inscription proves only

that a Jaina temple existed at Mathurâ before 150 B. C., but not that one of those particular temples under the Kankâli Tila goes back to so early times. For, the ancient Torana may have been taken from some other shrine.

A third inscription, which is incised on a slab representing a royal lady surrounded by several maidservants, makes us acquainted with a new era, and is interesting in other respects:

L. 1. *Namo arahato Vardhamâna*

L. 2. *Śrāmisa mahakshatrapasa Śodâsasa saivatsare 40 (70?) 2 hematamâse 2 divase 9 Haritîputrasa Pâlasa bharyâye sama[na*]/sâvikâye*

L. 3. *Kochhiye Amohiniye sakâ putrehi Pâlaghoshena Pothaghoshena Dhanaghoshena Âryavati pratilûpîtâ prâya — — —¹*

L. 4. *Âryavatî arahatapujâye[.]*

"Adoration to the Arhat Vardhamâna! In the year 42 (72?)² of the Lord, the Great Satrap Śodâsa, in the second month of winter, on the 9th day, an Âryavati was dedicated by the lay-disciple of the ascetics, Amohinî of the Kautsa race, wife of Pâla, the son of the (*mother*) of the Hârîta race, together with her sons Pâlaghosha, Prosthaghosha (*and*) Dhanaghosha . . . the Âryavati (*is*) for the worship of the Arhat."

The Lord and Great Satrap Śodâsa, during whose reign this slab was dedicated, is already known from No. 1 of Sir A. CUNNINGHAM's collection of Mathurâ inscriptions, *Arch. Surv. Rep.*, vol. III, plate XIII and p. 30 where his name is, however, misspelt in the transcript and given as Saudâsa. Sir A. CUNNINGHAM's inscription has no date according to years, but gives, after the name in the genitive, the unintelligible syllables *gaja*, which probably are meant for *vaje* "during the reign". On the evidence of his coins, which imitate one

¹ Remnants of three letters are visible, which I have not yet been able to decipher.

² The first figure is expressed by the peculiar cross which Sir A. CUNNINGHAM reads every where as 40. I have stated in my article in the *Epigraphia Indica* the reasons, why I believe that it was also used for 70.

struck by Azilises, Sir A. CUNNINGHAM places Śodāsa about 80 - 70 B. C., and conjectures that he was son of the Satrap Rajubula. Though the precise date, assigned to Śodāsa by Sir A. CUNNINGHAM, may perhaps be disputed, it is yet certain that he ruled before Kanishka and his successors. Hence, Dr. FÜHRER's inscription proves that an era, preceding that of the Indo-Skythians, was used at Mathurā. This discovery makes the dates of those inscriptions, which show no royal names, exceedingly doubtful, especially as the characters of Śodāsa's inscriptions hardly differ from those of Kanishka's and Huvishka's times.

The second point of interest, which Śodāsa's new inscription offers, is the word *Âyavati* or *Âryavati*. This is evidently the name of the royal lady represented in the sculpture. As her image was set up "for the worship of the Arhat", it follows that she played a part in the Jaina legends. My endeavours to identify her in the Jaina scriptures, which have been assisted by Professors LERMANN and JACOB, have had hitherto no success. But a fuller exploration of the Uttarādhyayana and similar works, which allude to numerous stories, will no doubt finally allow us to trace her.

Three among Dr. FÜHRER's new inscriptions furnish also fresh information regarding the subdivisions of the Jaina monks. One in very archaic characters, not younger than the Indo-Skythic period, and dated Samvat 18, mentions very distinctly a *Vachchhalijja* Kula. The Kalpasūtra names two *Vachchhalijja* Kulas, one in connexion with the Chāraṇa, *recte* Vāraṇa, Gaṇa and one belonging to the Koḍiya Gaṇa. In the inscription nothing remains of the name of the Gaṇa except the syllable *to* preceded by an indistinct sign. As the latter looks more like a remnant of *ga* or *gā* than of *ṇa* or *ṇā*, I infer that the Vachchhalijja Kula of the Koḍiya Gaṇa is meant. If that is the case, all the Kulas and Śākhās of this school, mentioned in the Kalpasūtra, have been identified in the inscriptions.

Another very archaic undated inscription which begins with an invocation of divine Usabha i. e. the first Tirthankara Rishabha, names the Vāraṇa Gaṇa and the *Nādika*, or perhaps *Nādika* Kula. The Kalpasūtra has no exactly corresponding name. But its *Mālījja*

Kula may be a mistake for *Nālija*, which latter would correspond to *Nāliya* or *Nālika*. I may add that, though the greater part of the name of the Śākhā has been destroyed, one half of its first letter is visible. The character seems to have been *sa*, and, if that is correct, the name was no doubt *Saṅkāsīyā*. The third, rather modern looking, inscription ascribes to the Vāraṇa Gaṇa an *Ayyabhyista* Kula. There is nothing in the Kalpasūtra to explain this very curious form, which however may contain a mistake, especially as the compound *Ayyabhyista-kulato* differs from the wording usually found in the descriptions of the schools. In addition to these new names, the inscriptions contain a good many of those which have already been identified. They name also a good many monks and nuns, with longer or shorter spiritual pedigrees, some of whom occur likewise on the documents already published.

There is, further, some additional evidence for the worship of the twenty-four Tīrthankaras. The occurrence of "divine Ūsabha" has already been noticed. An archaic inscription speaks of a statue of the Arhat *Parśva* i. e. *Pārśvanātha*, and one in very ancient characters contains the words *bhagavā Nemiso* i. e. the divine lord Nemi. This latter one is incised, according to Dr. FÜRER's notes, on a panel, bearing a very curious relief. The principal figure is a Bud-dhalike, clothed male *with a goat's head*. He is seated on a throne and surrounded by several women, one of whom carries a child in her arms. Here we have evidently another illustration of a Jaina legend.

Dr. FÜRER has again found a large number of sculptures, some of which he declares to be beautifully finished and of great artistic merit. One relief on the doorstep of one of the temples, possesses apparently a considerable archaeological interest. It represents a Stūpa which is being worshipped by Centaurs and Harpies, or, as the Hindus would say, by Kūmaras and Garuḍas or Suparṇas. Centaurs have been found on the Buddhist sculptures at Bharhut and at Gayā. Mathurā has furnished in former times the well known Silenus groups and the Hercules strangling the Nemean lion. This new find is an-

other piece of evidence showing the influence of Hellenistic art among the Hindus of the last centuries before our era.

In his last letter Dr. FÖHRER states that he expects to finish the excavation of the Kankāli Tila in about three weeks. I have not heard since that he has really come to end of his labours, and it is not improbable that I may have to report soon of other discoveries. But, even at present, the results of his work in 1890-91 far surpass those of other years, and there is very good reason for congratulating him on the important additions to our knowledge of Indian history and art, which we owe to his energy and perseverance.

April 9, 1891.

G. BÜHLER.

Das Alter der babylonischen Monatsnamen. — Die Aussprache der babylonischen Monatsnamen lernen wir durch $\oplus 116$ (HAUPT, *ASKT.* 64) kennen. Diese Bezeichnungen sind auch sicher zur Zeit des assyrischen und Neubabylonischen Reichs gebraucht worden, was ja schon aus dem Umstande hervorgeht, dass sie die Juden mit aus dem Exil gebracht haben. Ob das aber in alter Zeit ebenso war, ist sehr fraglich.

In den altbabylonischen Contracten werden bei den Datirungen die Monatsnamen gewöhnlich ideographisch geschrieben. Die ideographische Schreibung unterscheidet sich von der späteren nur dadurch, dass die Ideogramme immer ganz ausgeschrieben werden, während man sich später bekanntlich Abkürzungen bedient; also ^{11U} *BARA-ZAG-GAR*, ^{11U} *GUD-SI-DI* etc.

Allein zuweilen sind die Monatsnamen auch phonetisch geschrieben, und die uns überlieferten Lesungen stimmen durchaus nicht mit den späteren überein:

1) *V. A. Th.* 707, 5: *i-na* ^{arab} *Zi-bu-tim* *um* 21^{KAN} *SU-BA-AN-TI* ^{arab} *Su-lu-nu-um* *um* 21^{KAN} *i-la-ak* = „im Monat Zibutu, Tag 21 hat er genommen, im Monat Suhunu, Tag 21, wird er gehen etc.“.

2) *V. A. Th.* 700 lautet die Unterschrift: ^{arab} *Si-a-bi* (*od. ga?*).

3) Ferner wird der Monat *dûr*^{an} Rammân öfter erwähnt (*V. A. Th.* 974, 11; vgl. *W. Z. K. M.* iv, 304; *V. A. Th.* 865, 13; 974, Rev. 1).

4) Auch in der häufig sich findenden Bestimmung *ina*^{noch} *šandutim* *NĒ-LAL-E* (*V. A. Th.* 714, 760, 782 etc.) wird Šandutu als Monat zu verstehen sein. Jedoch ist dieser Fall nicht so sicher wie die andern.

5) Ausschlaggebend ist *V. A. Th.* 646, 647. Auf dem äusseren Täfelchen lautet die Datirung: *11^U BARA-ZAG-GAR UD 1^{KAN}*, während dieser Stelle innen entspricht: *noch ra-bu-tim um 1^{KAN}*. Die alten Babylonier hatten also einen dem späteren Nisan entsprechenden Monat, den sie Rabûtu nannten.

Die später gebrauchten Monatsnamen sind fast ausschliesslich nicht semitisch, sondern, wie ja schon ihre Bildung verräth, von einem anderen Volksstamme übernommen und haben erst allmählig die echt semitischen Bezeichnungen verdrängt.

Die neuen Namen werden indess schon recht früh sich in Babylon eingebürgert haben, schon aus dem Grunde, weil \oplus 116 (s. o.) zur Serie *ana ittisu* gehört, die nicht viel später als zur Zeit Hammurabis verfasst sein kann (cfr. *W. Z. K. M.* iv, 301 sqq.). Ausserdem beweist diese Thatsache auch der altbabylonische Contract *V. A. Th.* 1026, der datirt ist: *noch A-ia-rum um 12^{KAN}*¹, also schon die späteren Monatsnamen kennt. In dieser Zeit (etwa Ammizaduga) gingen ja auch sonst in der Rechtssprache viele neue termini technici neben den alten her, z. B. *ulu* neben *kisru*, *nubunû* neben *tirhatu*.

Wir können also bis jetzt nur soviel sagen, dass die Monatsnamen Nisan, Ijjar etc. jünger sind als die rein semitischen, von denen wir bis jetzt sechs kennen, und dass am Ende der Dynastie Hammurabis schon beide Bezeichnungen neben einander existirten.

¹ Oder man müsste annehmen, dass einige altsemitische Bezeichnungen zu den neuen mit herüber genommen sind. Jedoch wäre solch ein Verfahren sehr unwahrscheinlich. Daher dürfte auch DELITZSCH's Uebersetzung von *Aian* als „der helle, glänzende“ (*A. W.* 240) nicht zu acceptiren sein. Ebenso ist wohl nicht anzunehmen, dass die oben angeführten Monatsnamen nur Beinamen der gewöhnlichen Bezeichnungen seien, wie z. B. *kuzollu* (*Tigl. Pil.* viii, 89; doch vgl. *noch Inghuz-ilânû* bei Rammân-ninâri) ein Beiname des Sivan ist, schon weil keiner derselben v, 43 aufgeführt ist.

Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandžuischen Schrift. — Dass die Schrift der Uiguren, Mongolen, Kalmüken und Mandžu aus der syrischen Schrift und zwar durch Vermittlung der nestorianischen Missionäre hervorgegangen ist, dürfte allgemein bekannt sein (vgl. ISAAK TAYLOR, *The Alphabet*. London 1883. S. 1, 297 ff.). Sieht man aber genauer zu, so findet man, dass bis jetzt die Identificirung der mongolischen Schriftzeichen (wir nehmen kurzweg diese als die typischen an) mit den entsprechenden Zeichen der von den Nestorianern gebrauchten syrischen Schrift nicht gelungen ist. — Die Schwierigkeiten in dieser Richtung haben schon dem bekannten Kenner des Mongolischen, ISAAK JAKOB SCHMIDT, gegenüber den Aufstellungen J. KLAPROTH's eingeleuchtet, und er hat in Folge dessen an die Schrift der Mandäer gedacht (vgl. dessen Buch *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*. St. Petersburg 1824. Tafel zu S. 166). — Doch vergleicht man die Schrift der Mongolen mit jener der Mandäer, dann ergeben sich wieder dieselben Schwierigkeiten, indem man mehrere mongolische Schriftzeichen aus den entsprechenden mandäischen nicht abzuleiten vermag.

In neuester Zeit ist durch bedeutende inschriftliche Funde, freilich aus ziemlich später Zeit, ein neues Material zur Beleuchtung dieser Frage gewonnen und von Prof. D. CHWOLSON in St. Petersburg publicirt worden (*Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, herausgegeben und erklärt von D. CHWOLSON. Mit einer Schrifttafel von Prof. JULIUS EHRING. — *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St Pétersbourg*. VII^e série, Tome XXXVII, Nr. 84. — Ich erlaube mir daher, an der Hand der ausgezeichneten EHRING'schen Schrifttafel das mongolische Alphabet einer kurzen Betrachtung zu unterziehen.

Dem mongolischen Alphabet liegen 14 Buchstaben des syrischen Alphabets zu Grunde, nämlich ܐ , ܂ , ܃ , ܄ , ܅ , ܆ , ܇ , ܈ , ܉ , ܊ , ܋ , ܌ , ܍ , ܎ .

Nach semitischer Orthographie wird jedem anlautenden Vocal ein a vorgesetzt. Man schreibt also im Anlaute $a = a + a$, $i = a + i$,

$u = a + u$, während im In- und Auslaute bloß a , i , u geschrieben werden.

Die Vocale a , $ü$ — i — o , u , $ö$, $ü$ sind klar: sie entsprechen den syrischen Buchstaben Alaph, Jüd und Wau.

k , g entsprechen dem syrischen Gāmal, $χ$, $γ$ dem syrischen Cheth.¹

$tš$, ts , $dž$, dz repräsentiren das syrische Šāde.² Der Buchstabe wurde aber im Mongolischen mit dem nach links unten gezogenen Schweife auf die Linie gestellt, so dass er links vom senkrechten Linienstriche mit nach oben gerichtetem Kopfe gezeichnet erscheint.

t , d am Anfang eines Wortes sind identisch mit dem syrischen Tēth; dagegen lassen sich t , d in der Mitte eines Wortes aus dem Syrischen gar nicht, weder aus dem Tēth, noch aus dem Tau ableiten. Sie schliessen sich, wie man auf den ersten Anblick sehen kann, ganz genau an das mandäische Tēth an, nur ist der Buchstabe nicht wie dort gegen rechts (respective im mongolischen Alphabet nach oben), sondern gegen links (respective nach unten) geneigt.

b entspricht vollkommen dem syrischen Pe.

s , $š$ können aus dem Šin keiner der jüngeren Alphabetformen abgeleitet werden, sondern repräsentiren jene alte Form desselben, welche aus zwei von oben in einen spitzen Winkel am Zeilenstriche zusammenstreichenden Linien bestand. Nur hat im mongolischen Alphabet der Anschluss nicht an der Spitze, respective am Zeilenstriche, sondern an den oberen Theilen der beiden Schenkel stattgefunden.

Das Zeichen für j ist mit jenem für i identisch: w wird durch syrisches Bēth repräsentirt.

r lässt sich aus dem Riš keines der syrischen Alphabete ableiten, dagegen stimmt es vollkommen mit dem gleichen Buchstaben des mandäischen Alphabets überein.

¹ In der mongolischen Schrift werden die tonenden von den Stummlauten in der Regel nicht geschieden, was in der Mandžu-Schrift durch Verwendung gewisser diakritischer Zeichen geschieht.

² Die Mittelform für d , $dž$ ist eine bloße Differenzirung jener für ts , $tš$; dagegen werden anlautende dz , $dž$ mit einem Zeichen geschrieben, welches mit j vollkommen identisch ist. Sprach man vielleicht damals, als die Schrift eingeführt wurde, anlautende dz , $dž$ wie j aus?

l ist syrisches Lāmad. Es wurde der Buchstabe sammt dem Zeilenstriche herübergenommen, so dass er einem lateinischen *L* ähnelte. Die Verbindung fand dann, gleichwie bei *s*, *š* oben statt, so dass der Zeilenstrich des *l* in der mongolischen Schrift von unten nach oben gezogen erscheint.

n entspricht dem syrischen Nūn, muss aber, um es von *a*, *ä* zu unterscheiden, mit einem über dem Zeichen stehenden diakritischen Punkte versehen werden.

m lässt sich aus dem syrischen Mīm nicht ableiten, dagegen schliesst es sich genau an den gleichen Buchstaben des mandäischen Alphabets an. Die Verbindung fand hier nicht unten, sondern wie bei *s*, *š*, *l* oben statt, so dass der ursprüngliche Zeilenstrich des *m* als von oben nach unten gezogener Strich erscheint. — Dagegen zeigt merkwürdiger Weise die am Schlusse der Worte stehende Form des *m* mehr Aehnlichkeit mit dem entsprechenden syrischen als mit dem mandäischen Buchstaben.

Ueberblickt man unsere Vergleichung, so stellt sich als Ergebniss derselben folgendes heraus: Von den 14 Zeichen des mongolischen Alphabets lassen sich alle bis auf drei, nämlich mittleres *t* (*d*) — *r* — *m* aus der syrischen Schrift ableiten; drei Zeichen (mittleres *t*, *r*, *m*) zeigen blos mit der mandäischen Schrift eine Verwandtschaft und ein Zeichen, nämlich *s* (*š*) zeigt jene alte Form, welche in keinem der jüngeren Alphabete sich mehr findet.

Wir können daher mit Fug und Recht behaupten, dass jenes syrisch-nestorianische Alphabet, nach welchem die Schrift der Mongolen gebildet wurde, bis henzutage noch nicht gefunden, respective nachgewiesen worden ist.

Neupersisch آویختن. — In Betreff des neupers. آویختن ‚aufhängen‘ bemerkt J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* I, 204): ‚racine douteuse‘. Die Wurzel dazu findet sich aber auch im altslavischen *visěti*, Präs. *visō* = *visjō* ϣεϣῶσα, *visěti*, Präs. *věsō* = *věsjō* ϣεϣῶν. Das Verhältniss der altslavischen Wurzel zur entsprechenden iranischen macht

aber Schwierigkeiten, insofern für das Altslavische *wik*, für das Iranische dagegen *wik* angesetzt werden muss.

Neupersisch ايشان. — Neupers. ايشان = Parsi 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 scheint VULLERS (*Gramm. ling. Persicae*. Ed. II, p. 193) aus dem altpers. *šām* abzuleiten, dessen anlautendes *ē* er als einen Zusatz erklärt;¹ er sagt nämlich: 'eadem vocalis *ē* in parsica dialecto etiam plurali pronominis (pars. 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 *ēmā* = p. ما) praefixa est'. Dies ist unrichtig. Parsi = 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 entspricht altpers. *amāxam*, awest. *ahmākem*; das *ξ* ist also Vertreter des alten *ah-*. ايشان kann nur awest. *aēšhām* entsprechen. Aus *aēšhām* wurde nach neupersischen Auslautgesetzen *ēš* und dieses *ēš* wurde mit dem Pluralzeichen *-ān* versehen, gerade so wie man aus *pidar-am*, *pidar-at*, *pidar-aš* die Formen *pidar-i-mān*, *pidar-i-tān*, *pidar-i-šān* bildete.

Neupersisch بریجن. — Es liegt nahe neupers. بریجن, 'Backofen' mit altind. *bhr̥gjanā-* 'Bratpfanne' zusammenzustellen. Gegen eine solche Zusammenstellung scheint aber Pahlawi 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 zu sprechen, welches beweist, dass das anlautende *b* aus älterem *w* hervorgegangen ist. Das Wort gehört darnach zum slav. *vr̥ti*, *variti* und zum armen. *գառար*, *գառար*.

Mit dieser Etymologie stimmt neupers. بریان, 'gebraten' überein; dagegen bleibt das ج des Wortes بریجن unerklärt.

Wenn man annimmt, Pahlawi 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 sei nur eine fehlerhafte Schreibung für 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥, das neben demselben auch wirklich vorkommt, dann muss allerdings das Wort an das Verbum برشتن angeknüpft werden, das im Neupersischen nicht mehr gebräuchlich zu sein scheint (s. VULLERS *Lexicon pers.-latinum*), dagegen im Pahlawi (𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥), (𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥) = 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥) sich findet (*Pahlawi-Pazand Glossary*). 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 gehört zunächst zu latein. *fr̥go* 'ich röste, brate', dann zum griech. φρυγγω, altind. *bhr̥g̊j*, über welche man bei Fick, vergl. *Wörterbuch der indogerman. Sprachen* (IV. Aufl.), I, S. 268 nachlesen möge.

¹ Noch weniger annehmbar ist die Erklärung J. DARMESTETER'S (*Etudes Iraniques* I, 60).

Neupersisch بهاء. — Das Wort بهاء ‚Preis‘ lautet im Parsi بهاء, im Pahlawi بهاء. Daraus geht hervor, dass das anlautende *b* aus älterem *w* hervorgegangen ist.¹ Neupers. بهاء ist verwandt mit ind. *was-na-* ‚Kaufpreis‘, griech. *ōros* = *foσ-ro-σ*, latein. *vēnum* = *res-num*, arm. Գին und setzt eine altpersische Form *waākā* (*wahā-kā*) voraus.

Neupersisch پرست. — *adorateur* führt J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* 1. 301) auf *pairi-stā* zurück. Diese Etymologie dürfte richtig sein. — Im Armenischen findet sich ամբարշտ ‚unfromm, gottlos‘, das auch ամբարշտ geschrieben wird und gewiss aus *am* + *qarsh* abzuleiten ist. Die armenische Form hat das alte organische *š* gegenüber dem neupersischen *s* bewahrt. In Betreff des neuen *s* für altes *š* in der Lautgruppe *št* sind دوست, راست, درست u. s. w. zu vergleichen.

Neupersisch پولاد. — J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* 1. 89) citirt für den Schwund des *f* in der Lautgruppe *ft* das Wort پولاد ‚Stahl‘ = Pahlawi 𐭯𐭥𐭥𐭥, welches er *pālāft* liest. — Diese Lesung ist nicht richtig; 𐭯𐭥𐭥𐭥 muss nach dem arm. պոլպատ, պոլպատ *pōlā-pat* gelesen werden. Aus *pōlāpat* entstand successive *pōlāwat*, *pōlāt*, wie aus *nikan* (arm. նիկան, նիկանակ) 𐭥𐭥𐭥𐭥 entstanden ist. Das Wort 𐭯𐭥𐭥𐭥 dürfte kein iranisches Wort, sondern wahrscheinlich ein griechisches Lehnwort (etwa *πολέτατος*!) sein.

Neupersisch تار. — Die Formen تار, تارک, تاران, تارون ‚finster‘ sind auf awest. *tāgra-* zu beziehen. Das Wort تار bedeutet aber auch ‚Faden‘. In dieser Beziehung ist es mit dem altind. *tantra-* ‚Aufzug des Gewebes, Faden‘ identisch. Dem neupers. تار in der letzteren Bedeutung entspricht armen. թել ‚Faden‘, welches թելա ‚wollener Faden‘ neben sich hat.

¹ Deswegen kann auch بهاء ‚Vorwand‘ nicht einer älteren Form *api-dhāna-prētexter* entsprechen, wie J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* 1. 71) meint, da es im Pahlawi بهاء lauter — بهاء dürfte mit awest. *naiihana-* ‚Kleid‘ zusammenhängen und die Begriffsentwicklung ist wie im lateinischen ‚praetextus‘ anzusetzen. Im Armenischen wird Գորգըր ‚Vorhang‘ ganz im Sinne des neupersischen بهاء gebraucht. Man sagt Գորգըրը առաջ Գորգըրը, ‚er sprach unter dem Vorwande‘.

Neupersisch پیشی. — Bekanntlich ist پیشی ‚vor‘ aus awest. *paitiša*, einer Instrumentalform von *paitiš* hervorgegangen und zwar durch Verkürzung von *paitiša* zu *patša* (vgl. پیدا = awest. *paitidaja*-). In ähnlicher Weise wie پیشی muss auch das Reflexivpronomen خویش entstanden sein. — Ich setze für خویشی eine awestische Form *qaētusha* (*qaētša*) an, die Instrumentalform von *qaētus*, einer Nebenform von *qaētu*- (vgl. altind. *manus*- und *manu*-). خویشی direct von *qaētus* (Nomin. von *qaētu*-) abzuleiten, wie es J. DARMESTER (*Études Iraniennes* 1, 70) thut, verstösst gegen die neupersischen Auslautgesetze, da aus *qaētus* im Neupersischen خويد werden müsste.

Neupersisch خیم. — Neupers. خیم ‚Natur, Anlage‘, = Pahlawi 𐭪𐭥𐭭𐭥𐭭, identificirt J. DARMESTER (*Études Iraniennes* 1, 60) mit awest. *haēm*, dem er die Bedeutung ‚caractère‘ zuschreibt. Wie mir scheint, basirt diese Annahme auf Justi (*Zendwörterb.* 313, a), wo es heisst: *asti-šhē haēm jaθa aθaurunē* ‚ihm ist ein solcher (Charakter) wie einem Priester‘. — SPIEGEL liest *aēm*. Neupers. خیم kann aber unmöglich = awest. *haēm* sein, da nach den Auslautgesetzen das schliessende *m* im Neupersischen hätte abfallen müssen. — Ich setze für خیم eine awestische Form *qaē-man*-, Nom.-Acc. *qaēma* an, die mit *qaē-na*-, *qaē-paiθja*-, *qaē-ta*-, *qaē-tāt*-, *qaē-tu*-, altind. *swaj-am* zusammenhängt.

Armenisch գերեզման. — Armenisches գերեզման ‚Grab, Gruft, Friedhof‘ ist wohl = neup. گرزمان, das auch گرزمان lautet (VILLERS, *Lex. pers.-lat.* II, 816, a). Das neupersische Wort bedeutet aber so viel wie آسمان, coelum, coelum nōnum, ubi est thronus Dei altissimus. گرزمان ist darnach sicher nichts anderes als awest. *garo demanem*. Wie ist aber گرزمان ins Armenische gekommen? Da das Wort im Armenischen schon in den ältesten Denkmälern sich findet, so kann es nicht aus dem Neupersischen stammen, sondern muss dem Pahlawi entlehnt sein. Dort aber lautet das entsprechende Wort 𐭪𐭥𐭭𐭥𐭭𐭥𐭭, eine Form, aus welcher գերեզման unmöglich abgeleitet werden kann.

Zum *Geschichtswerke Araquel's* (vgl. diese Zeitschrift II, 259). In einer Note zur armenischen Uebersetzung meiner Anzeige Araquel's,

welche im *Հանդես* 1889, p. 139—140 erschienen ist, bemerkt der Uebersetzer, Herr Dr. GRIGOR KALEMKIAR (*Գրիգոր Կալեմկար*), dass ein Manuscript des Araquel'schen Werkes in der Bibliothek der PP. Mechitharisten in Wien vorhanden sei. — Ich habe dieses Manuscript kürzlich in Augenschein genommen und erlaube mir darüber hier kurz zu berichten. Dasselbe ist von dem Priester Awetiq, von welchem bereits eines der Edžmiatsiner Manuscripte herrührt, im Jahre 1665 auf Papier sauber geschrieben und wird als die vierte Copie des Werkes bezeichnet. Es war ehemals Eigenthum der Edžmiatsiner Bibliothek, aus der es wahrscheinlich nach manchen Irrwegen in die Bibliothek der Wiener Mechitharisten-Congregation gelangte.

In meiner Anzeige Araquel's II, 260, Zeile 17 ist statt ‚von der Hand des Schreibers (*գրիտ*) Athanas‘ zu lesen ‚von der Hand des Lectors (*գրիտ*) Athanas‘. Dem Worte *գրիտ* kommt nämlich hier nicht die Bedeutung ‚Schreiber‘ sondern ‚Lector‘ zu.

Zu *Mechithar Gōš* *Գաղատականային Հայոց* (vgl. diese Zeitschrift V, p. 52). — In der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* ist Bd. VII, S. 385 ff. eine Studie über das Recht der Armenier von Prof. J. KOHLER auf Grundlage einerseits der Bischoff'schen Publication, anderseits der Vorrede zur BASTAMEAN'schen Ausgabe des Rechtsbuches von Mechithar Gōš, aus welcher dem Verfasser ein befreundeter Venetianer Mechitharist (P. SARGSEAN, *Սարգսեան*) Mittheilungen zukommen liess, erschienen. Die beiden Arbeiten von BISCHOFF und KOHLER hat nun der Wiener Mechitharist Dr. GRIGOR KALEMKIAR ins Neu-Armenische übersetzt und mit Anmerkungen versehen als I. Band des *Ազգային Տառնադարան* unter dem Titel: *Ռոմանական թիւեր և Հայոց Գաղատականային*. Wien 1890. publicirt. Interessant ist die Notiz des Uebersetzers, dass Stephannos Lehatshi (Roška, *Ռշեքա*) das Werk *Գաղատականային Հայոց* nicht dem Mechithar Gōš, sondern einem gewissen Joseph zuschreibt.

Zu *Thomas Artsruni* (vgl. oben S. 71 ff.). — Aus einem Briefe des Herrn NOBAYR BIZANDATSHI (Néandre de Byzance), d. d. Stockholm, 6. Juni 1891, an Prof. FRIEDR. MÜLLER: Dans le numéro de

Juin du *Handess Amsorya*, pp. 182—183, que je viens de recevoir ce matin, j'ai vu avec grand plaisir que vous avez proposé récemment neuf corrections dans l'Histoire de Thomas. Je suis complètement de votre avis pour la correction n° 6 *Պատին* au lieu de *դատն*; j'ai mis *Պատին* dans ma recension, guidé par le passage correspondant de Jean le Catholikos (page 35 de l'édition Émine)¹ et en note j'ai relevé l'erreur du P. Indjidjian (*Սարգսրաթին Տին Հայաստանեայց*, p. 494) et du P. Léonce Alishan (*Արարատ*, p. 405, 2^{me} colonne), qui, faute de corriger *դատն* en *Պատին*, reprochent à Thomas d'avoir confondu Artaxata avec Dovine. De même les n° 7 et 8 sont tout-à-fait conformes à ma recension (*ապամարութանն* au lieu de *ապամարութամին* et les deux mots *խրեանց Սահամաթ* placés après les mots *է՛ր մկար աբէնդիրն*). Quant au no. 1, je ne suis pas encore sûr, s'il faut corriger *Պրիգար* en *Պապիկ*. Au numéro 2, je ne crois pas que *սահմամբ* soit la bonne leçon, au lieu de *Հալամամբ*; mais quant à *Հատցն*, je l'ai corrigé dans ma recension *Ի Հատն*. Au n° 3 j'ai corrigé *պատահեն լիգեացոյն* (au lieu de *լիգեացոյն*), tandis que vous croyez nécessaire d'ajouter *թագաւորն* après *լիգեացոյն*, tout en ayant remarqué que Thomas dit quelques lignes plus loin *քնդ խրատանէլով զլիգեացին* au singulier. Au n° 4, j'ai corrigé comme vous *սպանանէ*, au lieu de *սպանանել*; et j'ai rejeté le mot *Աշաւրեան* après *Ասոգ*, tandis que vous écrivez *իսկ Աշաւրեան Ասոգ*; la différence n'est pas grande. Quant à la correction *բանայ զթագաւորութինն Պարսից*, je crois que *բանայ թագաւորութինն* peut être juste, car vous savez très bien que *բանամ* dans l'arménien est un verbe actif et passif à la fois; *բանայ թագաւորութինն* équivaldrait à *բարձեալ լինի թագաւորութինն*. Au n° 5, vous proposez *թագաւորեցց* pour *թագաւորեաց*; d'après le P. Arsène Bagratouni, *թագաւորմ*, dans le passage en question, a la signification active 'établir quelqu'un roi'; de même que Moïse de Khorène (*Hist. d'Arm.*, livre III, ch. XLIX), a écrit : *Ի սեպե նորա յաջորդէ Խաթալ զՍահե*, c'est-à-dire *յաջորդ*

¹ *էւ զպիլնն Սնդոյ ձերբակալ արարեալ՝ յարաւ շանի կրակին, զոր շինեաց ինքն իսկ Ի Պատին՝ ալբեր, Էւ զորդի նորա Շէրոյ Ի վերայ բաղնին զփայլակ կախեր* : (Ausgabe von Jerusalem, 1867, S. 77) F. M.

կարդէ, յաջորդեցաւ. Au n^o 9 vous proposez բանէ au lieu de բանայ et պատճառաւ au lieu de պաճարին. Voici comment j'ai établi ce passage corrompu et mal ponctué dans ma recension : Սինչ ի ժամանակս վարձանայինս այնպէս բայանայ : Որպէս եւ այլ թռչունք եւ գաղանք բնաւրեալ բաժանեն զժամանակս տարւոյն յերկուս կամ յերիս, ամարանայս եւ ձմերանայս ինքեանց պաճարեն . զվարձանայինս 'ի բարձրագոյն վտակթանան լիւրանց եւ 'ի փաղարս վիմայ, եւ 'ի վերայ բարձրաբերձ ծառաց կենցաղավարին, ուր յաճախ շնչէ աւդն հիւսիսային . եւ 'ի ձմեռնայինն խաղան զնան 'ի խորագոյն երկիր, 'ի ջերմագոյն վայրս ամրանան առանձնանան եւ միայն բնակեն բոս ողղս խրեանց. Le verbe բայանամ, dont Thomas s'est déjà servi deux fois à la page 119 (ուր բնակեալ բայանայր զարափարն Տաճկաց-բայայեալքն եթէ գաղանք եւ եթէ թռչունք) signifie 'se retirer (dans un repaire), se cacher (sous terre), se terrer'. Nous disons également բայեմ ou բայիմ. Nous avons enfin բայրց et բայ, qui signifient 'repaire, tanière'. Quant au mot պաճարեն, cela veut dire en français 'se procurer'. 'Les oiseaux et les bêtes', dit Thomas, 'se procurent des retraites d'été et des retraites d'hiver'.

Mašthotsh. (Nachtrag zu dieser Zeitschrift v, 36.) — Am Schlusse der Abhandlung füge man die Note bei: 'Ein Beweis dafür, dass der eigentliche Name des Erfinders der armenischen Schrift Mašthotsh und nicht Mesrop war, könnte neben dem Umstande, dass der zuverlässigste Gewährsmann Korim ihn mit diesem Namen bezeichnet, auch daraus abgeleitet werden, dass das Ritual der armenischen Kirche, dessen Redaction man dem Patriarchen Sahak und seinem Gehilfen Mesrop zuschreibt, nach dem Namen des letzteren *ժաշտաց* benannt wird. Die von J. KATERDŽIAN mir gegenüber geäußerte Vermuthung, *ժաշտաց* stehe für *պաշտաց* kann wohl kaum aufrecht erhalten werden.'

Anmerkung zu S. 69. — Das mittelpers. *𐭯𐭮𐭲𐭭𐭮𐭲𐭭*, *ստեփան* dürfte, wie COLLEGE KARABACEK mir mittheilt, dem arab. *عامل* entsprechen. Die ursprünglichen Bedeutungen der beiden Wörter decken sich vollkommen

FRIEDRICH MÜLLER.

Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhang über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

(Fortsetzung.)

Salomonische Distichen.		משלי שלמה
<i>Ben chókham jéšammách ab:</i>	X 1	בן חכם ישמה אב
<i>Ubén k'sil tógat immo.</i>		ובן כסל תנת אמו
<i>Lo' jô"lu óq'rot rüša';</i>	2	לא יועלו איצרת רשע
<i>Uč'dáqa táçcil mimmavt</i>		וצדקה תצל ממות
<i>Lo' jár'ih Jáh nafš çáddiq;</i>	3	לא ירעב " נפש צדק
<i>V'havvát rešú'im jéhdof.</i>		והית רשעים יהרף
<i>Raš 'ósü kháf remíjja;</i>	4	רש עשה כף רמיה
<i>Vejád charíçim tá'sir.</i>		ויד חרצם העשר
<i>Oqér heqáç hen náškil;</i>	5	אנר בקיין בן משכל
<i>Nirdám b'qaçir hen mébiš.</i>		נדרם בקצר בן מבש
<i>B'rakhót leróši çáddiq;</i>	6	ברכת לראש צדק
<i>Uf'ri r'sá'im ka's v'chéma.</i>		ופרי רשעים בעם וחמה
<i>Zekhr çáddiq liberákha;</i>	7	זכר צדק לברכה
<i>Vešém rešú'im jirqab.</i>		ושם רשעים ירקב
<i>Chakhám leh jiqqach miçvot;</i>	8	חכם לב יקה מצות
<i>Ve'vil s'fatújm jilláhef.</i>		ואיל שפתים ילכט
<i>Holékh b'tom jélekh bütach;</i>	9	הלך בתם ילך בטח
<i>Um"áqgeš d'rákhav jódé.</i>		ומעקש דרבי ידע

X 6 b jetzt durch 11 b ersetzt, dessen Buchstaben sehr ähnlich aussehen. So entstand der schiefe Gegensatz: der Gerechte wird gesegnet, aber der Frevler ist tückisch. Offenbar war gemeint, dass die Wirksamkeit des Gerechten Segenswünsche für ihn, die des Frevlers Zorn und Erbitterung seiner Opfer gegen ihn zur Folge habe.

<i>Qoréç 'ajñ jütten 'ačçabt;</i>	10	קרץ עין יתן עצבת
<i>Umókhich jú'sü šilom.</i>		(ומוכח יעשה שלם)
<i>Meqór chajjim pi caddiq;</i>	11	מקר הים פי צדק
<i>V'fi r'sá'im j'khassü chamas.</i>		ופי רשעים יבסה חמם
<i>Šin'á t'orér medánim;</i>	12	שנאה תערר מדנם
<i>V'al kól p'sa'im t'khassü -hba.</i>		ועל כל פשעים תבסה אהבה
<i>Bešif'te nábon chókhma;</i>	13	בשפתי נבן חכמה
<i>Vešébeť Ugéu chasár leb.</i>		ושבט לנו חסר לב
<i>Chakhúmim jicp'nu dá'at;</i>	14	חכמים יצפנו דעת
<i>Ufi 'vil m'chúta q'róba.</i>		ופי אול מחתה קרבה
<i>Hon 'ásir qirjat 'úzso;</i>	15	הון עשר קרית עון
<i>Mechittat düllim ré'am.</i>		מחתת דלם רישם
<i>P'ullát caddiq lechújjim;</i>	16	פעלת צדק לחים
<i>T'buát rašá' lecháttat.</i>		תבאת רשע לחטאת
<i>Orch léchajjim š'mor másar;</i>	17	ארח לחים שמר מסר
<i>V'ozéb tokhúchat mál'ü.</i>		ועזב תוכחת מתעה
<i>M'khassü šin'á šif'te šagr;</i>	18	מבסה שנאה שפתי שקר
<i>Umóči' díhba, h'ü' kh'sil</i>		ומוצא דבה הא כסל
<i>B'roh d'bárim lo' jechdál pa's';</i>	19	ברב דברים לא יחדל פשע
<i>V'choš'kh šefútav más'kil.</i>		וחשך שפתו משכל
<i>Kasp nūbchar Ušni caddiq;</i>	20	בסף נבחר לשון צדק
<i>Veléb rešá'im kim'at.</i>		(ולב רשעים כמעט)
<i>Šif'té čadq jir'u rábbim;</i>	21	שפתי צדק ידעו רבם
<i>V'-villm b'chasr leb jamútu.</i>		ואולם בחסר לב ימתו
<i>Birkót Jahvü, h'ü' tá'sir;</i>	22	ברכת ה' הא תעשר
<i>V'lo' jósif 'ägeh 'imnah.</i>		ולא יסף עצב עמה
<i>Kiš'chúq likh'sil "šot zímna,</i>	23	כשחק לבסל עשת ומה
<i>V'chokhmá leiš tehúna.</i>		וחכמה לאש תבנה
<i>M'gorát rašá' t'boünu;</i>	24	מגרת רשע תבאנו
<i>V'ta'vát caddiqim rázon.</i>		ותאות צדקם רצון
<i>Ka'bór sufú, v'en rášá';</i>	25	כעבר ספה ואין רשע
<i>V'caddiq jesódi 'šlam.</i>		וצדק יסר עלם
<i>K'chomę Ušinnaým, k'ášan U'énajm;</i>	26	כחמן לשנים כעשן לענים
<i>Ken hü'ačél lešöl'chav.</i>		כן העצל לשלחו

10 b ὁ δὲ ἐλέγγων μετὰ παρρησίας ἐφορηποιεῖ (wo μετὰ παρρησίας ebenso nur erklärender Zusatz ist, wie μετὰ ὁλόου im Parallelstichos); M statt dessen 8 b. 13a2 so A; M + הַבַּעַז. 24 a2 so A; M + דָּא. 24 b3 δεστέ; יתן.

<i>Baz lére'ehu ch'sár leh;</i>	12	בו לרעה חסר לב
<i>Veis' tehúnot jáchriš.</i>		ואש תבנת יחרש
<i>Holék' rakhil m'gallü sod;</i>	13	הלך רכל מגלה סד
<i>V'ne'nün ruch m'khássü dábar.</i>		ונאמן רח מכסה דבר
<i>B'en táchbulót jippól 'am;</i>	14	באין תחבלת יפל עם
<i>Utéšú'á h'rob jó'eš.</i>		ותשעה כרב יעץ
<i>Ra' jéro', kí 'aráh zar;</i>	15	רע ירע כי ערב זר
<i>Vezóne' toq'im hótech.</i>		ושנא תקעם בטח
<i>Ešt chén tonir kábol l'há'lah;</i>	16	אשת חן תמר כבוד ולבעלה
<i>V'khissé' qalón šonét jo'šr</i>		ובסא קלן שנאת יישר
<i>Me'áçel jáçél çajl;</i>		מעצל יאצל חיל
<i>V'charúçim jítm'khu 'óšer.</i>		וחרצם יתמכו עשר
<i>Gomél nafšó iš chásecl;</i>	17	נמל נפשו אש חסד
<i>V'okhér š'eró akhzári.</i>		ועבר שארו אכזרי
<i>Rašá' 'ošú f'ullát šaqr,</i>	18	רשע עשה פעלת שקר
<i>V'zore' ç'daqá xekhár 'müt</i>		וזרע צדקה שכר אמת
<i>Ben çédaqá lechájim;</i>	19	בן צדקה לחים
<i>Um'ráddéf rá'a l'múto.</i>		ומררף רעה למותו
<i>To'bát Jahvü 'uq'sé leh.</i>	20	תועבת י' עקשי לב
<i>Ur'çóno l'mime dárek'h.</i>		ורצנו תממי דרך
<i>Jad l'jádl lo' jinnaqü ra';</i>	21	יד ליר לא ינקה רע
<i>Vezár' çaddiqim nímlat.</i>		וזרע צדקם נמלט
<i>Nazmí zaháb be'áf' ch'zür,</i>	22	נום זהב כאף חזר
<i>Išáá jafá v'sarát tá'm</i>		אשה יפה וסרת טעם
<i>Ta'vát çaddiqim ákh tob;</i>	23	האית צדקם אך טוב
<i>Tüqvát re'id'im 'ébra.</i>		תקית רשעים עברה
<i>Ješ méfazzér v'nosáf 'od;</i>	24	יש מפזר ינוסף עוד
<i>V'chošékh mijjóšr ákh l'máchsor</i>		והשך מיושר אך למחסר
<i>Nafš' bérakhü tedúššon;</i>	25	נפש ברכה תדשן
<i>Umórvü, gám hu' jüvü.</i>		ומרה גם הא ירה
<i>Mone' bar, jiqqebó l'om;</i>	26	מנע בר יקבה לאם
<i>U'bérakhü l'roš m'óšbir.</i>		וברכה לראש משבר
<i>Šochér tob j'bóqqeš ráçou;</i>	27	שחר טוב יבקש רצון
<i>V'doréš ra'á, l'boónnu.</i>		ידרש רעה תבאנו

16a3 ἐνδύει ἀνδρὶ δόξαν (der Uebersetzer vermeidet gern ein substantivisches Prädicat); רַחַרְךְ (dem jetzigen Parallelstichos angepasst). Zum Sinne vgl. Ps. cxxviii 3, cxliv 12. 16b ἡρόνος δὲ ἀγαθὰ καὶ ἰσχυρὰ ἐκδύσει δόξαν. 16c ἀλλοτρίαν ἐκδύσει δόξαν γίνονται. 16d1 οἱ δὲ ἀνδρες; רַחַרְךְ. 19a1 νόος; 21a1—2 = mit der Zeit, vgl. אָמֵן אָמֵן.

<i>Botéeh b'ôšró, hu' jippol;</i>	28	בטח בעשרו הא יפל
<i>V'ma'le çaddiqim jifrach.</i>		ומעלה צדקם יפרח
<i>'Okhér betó jinchál ruch;</i>	29	עבר ביתו ונתחל רח
<i>Ve'äbed 'vil lach'khám leb.</i>		יעבד איל לחכם לב
<i>Peri çaddiq 'eç chájim;</i>	30	פרי צדק עץ חים
<i>V'loqéch nefášot chákham.</i>		ולקח נפשות חכם
<i>Hen çaddiq b'älec jislam;</i>	31	הן צדק באלץ ישלם
<i>Af ki rašá' vechöte'.</i>		אף כי רשע והטא
<i>Ohéb musár ohéb da't;</i>	XII 1	אהב מסר אהב דעת
<i>V'çone' tokhúchat búar.</i>		ושנא תוכחת בעד
<i>Tob jáfíq ráçou mij Jak;</i>	2	טב יפק רצון מ'י
<i>Veis mezinmot jár'i'.</i>		ואש מומת ירשע
<i>Lo' jikkon ádam b'räsa';</i>	3	לא יבן אדם ברשע
<i>V'sorç çaddiqim bal jimmot.</i>		וישרש צדקם בל ימט
<i>Est chójil "türet búlah;</i>	4	אשת חיל עטרת בעלה
<i>Kraqáb b'açmótav ni'biša.</i>		ברקב בעצמותו מבשה
<i>Mach'ibót çaddiqim mispat;</i>	5	מחשבת צדקם משפט
<i>Tachbilot r'sá'im mirma.</i>		תחבילת רשעים מרמה
<i>Di'b're r'sá'im 'rob ádam;</i>	6	דברי רשעים ארב אדם
<i>Ufi j'sarim jacçilem.</i>		ופי ישרם יצלם
<i>Hafókch r'sá'im, veénam;</i>	7	הפק רשעים ואינם
<i>Ubel çaddiqim ja'mod.</i>		ובית צדקם יעמד.
<i>Lefi sikhli j'hullál is;</i>	8	לפי טבלי יהלל אש
<i>V'na've leb jihji lábuz.</i>		ונעה לב יהיה לבז
<i>Tob níqli ve'obéd lo,</i>	9	טב נקלה יעבד לו
<i>Minmútkalbéd vach'sár lachm</i>		ממתכבד והסר לחם
<i>Jodé' çaddiq naf'i b'húmo;</i>	10	ידע צדק נפש בהמת'
<i>V'rachmé r'sá'im akhzi'ri.</i>		ורחמי רשעים אכזרי
<i>'Obéd -d'moti jisbú' lachm;</i>	11	עבד אדמתי יסבע לחם
<i>Um'raddéf rêqim ch'sár leb.</i>		ימרדף דקם חסר לב
<i>Mi'd'arch b'söte jájin,</i>		מ'ד'ר'ח ב'ס'ו'ת' י'א'י'ן,
<i>Je'd'elch b'misk'nut v'qálon.</i>		י'ע'ד'ל'ח ב'מ'י'ס'כ'נ'ו'ת' ו'ק'ל'ו'ן.

28b1 ó δὲ ἀνταμάρτυμενος (falsch als Particip statt als Substantiv aufgefasst);
 וכעלה. Die blühende Höhe der Gerechten bildet einen Gegensatz zu dem Falle des
 Geldprotzen. 28b3 οὐτος ἀνταμάρτυ; ידע. 31a3 μάλα (mit genauer Noth, vgl. מַלְאכָה);
 בָּרָא. XII 6 a4 δόλοι, דב (wodurch das Suffix beziehungslos wird). 11c—d haupt-
 sächlich durch falsche Trennung der beiden letzten Worte sehr falsch übersetzt;
 richtig: wer mit Weintrinkern umgeht, wird in Armuth und Schande gerathen.

<i>'Ammūde rāša' rō'im;</i>	12	עמדי רשע רעם
<i>Vešóreš qáddiqim n'cad.</i>		ושרש צדקם מצד
<i>Befús' š'fatájm moqés ra';</i>	13	בפשע שפתים מוקש רע
<i>V'jege' miçgára qáddiq.</i>		ויצא מצרה צדק
<i>Machliq, mabbít, lu' júchan;</i>		'Ο βλέπων λαίλα ἐλεηθῆσεται.
<i>V'qoré' b'sa'r j'dákke' n'fávol.</i>		'Ο ὃς συναντῶν ἐν πύλαις ἐκθλίψει ψυχάς.
<i>Mipp'ri fi is jšgbá' tob;</i>	14	מפרי פי אש ישבע טוב
<i>Ug'múl j'de -dám jašúb lo.</i>		ונמל ידי אדם ישב לו
<i>Dark 'vil jašár be'énav;</i>	15	דרך איל ישר בעינו
<i>V'somé' le'ēga chákham.</i>		ושמע לעצה חכם
<i>'Vil bájjom jódš' ká'so;</i>	16	אול ביום יודע בעסו
<i>Vekhósü qálon 'árum.</i>		וכסה קלן ערם
<i>Jafich 'muná jagjúl cadiq;</i>	17	יפח אמנה יגד צדק
<i>Ve'éd seqárim núrma</i>		ועד שקרם מרמה
<i>Jes bójü k'nútdiq'rot cháreb;</i>	18	יש בטה במדקרת הרב
<i>Ul'són chakhánim márpe'.</i>		ולשן חכמים מרפא
<i>Sefát 'müt tíkkon lá'ad;</i>	19	שפת אמת חכן לעד
<i>Ve'ád argí'a, l'són šagr.</i>		ועד ארנעה לשון שקר
<i>Mirmá beléb chor'sé ra';</i>	20	מרמה בלב חרש' רע
<i>Ul'jü'ce sálom šincha.</i>		וליעצי שלם שמחה
<i>Lo' j'ánnü l'qáddiq kól avn;</i>	21	לא יאנה לצדק כל און
<i>Ur'sá'im máleü rá'.</i>		ורשעם מלאו רע
<i>To'bát Jahvü šifté šagr;</i>	22	תועבת ' שפת' שקר
<i>V''osé 'muná regíno.</i>		ועשי' אמנה רצנו
<i>Adím 'arím kosü da't;</i>	23	אדם ערם כסה דעת
<i>V'leb k'sílím jiqra' ievall.</i>		ולב כסלם יקרא אילת
<i>Jedí charúgim tímsoł;</i>	24	יד הרצם תמשל
<i>Ur'mijja tihjá lúmas.</i>		ידמיה תהיה למס
<i>D'agü b'leb is jašchúnuu;</i>	25	דאנה בלב אש ישתן
<i>V'dahár tob j'šúnuuechúnuu.</i>		ידבר טוב ישתן

12a1 M רע' ; A wenigstens noch den Plural ἐπιθυμίας = רע'. Aber der Parallelismus verlangt, dass hier nicht von den bösen Begierden, sondern von den wackligen Grundsäulen oder Stützen des Frevlers die Rede sei. Zu רע vgl. רע' xxv 19. 12b3 hat A hier (ἐν ὀχλοσύνῃ), während es in M das dritte Wort des Verses geworden und durch יר' ersetzt ist (vielleicht aus יר' in 11c). 13d ist die gerichtliche Forderung des unbarmherzigen Glaubigers wegen der Zweideutigkeit des Wortes קרא vom Uebersetzer verkannt. 16 bezeichnet es als thöricht, erlittene Demüthigungen entrüstet weiter zu erzählen, weil man dadurch nur die schlechtverhehlte Schadenfreude der guten Freunde hervorruft.

<i>Jatür mür'ehu çáddiq;</i>	26	יתר מרעה צדק
<i>Vedürekñ r'sá'im út'em.</i>		ודרך רשעים תתעם
<i>Lo' jáchrokh r'mijja cédo;</i>	27	לא יחרך רמיה צידו
<i>V'hon jáqur ádam cháruc.</i>		והן יקר אדם חרץ
<i>Beórach ç'dáqa chájjim;</i>	28	בארה צדקה חים
<i>Vedürekñ 'ébra él mavl.</i>		ודרך עברה אל מות
<i>Ben chákham mimmusár ab; XIII 1</i>		בן חכם ומוסר אב
<i>V'leç ló' samú' ge'ára.</i>		ולץ לא שמע נערה
<i>Mipp'ri fi is jokhál tob;</i>	2	מפרי פי איש יאכל טוב
<i>Ventifés bóg'dim chámias.</i>		ונפש בנדם חמים
<i>Noçér piv s'mer náfso;</i>	3	נצר פו שמר נפשו
<i>Poség s'fatáv, m'chittá lo.</i>		פסק שפתו מתחת לו
<i>Mil'ávva, v'ájn, nafs 'ácel;</i>	4	מתאוה ואין נפש עצל
<i>V'nafs chárucim telússan.</i>		ונפש חרצים תלússan
<i>D'bar süger jisna' çáddiq;</i>	5	דבר שקר ישנא צדק
<i>V'rasú' jab'is vejáchpir.</i>		ורשע יבאש ויחפר
<i>Ç'daqá ticçór tam dárekñ;</i>	6	צדקה תצר תם דרך
<i>Ur'sá'im l'sállef chátat.</i>		ורשעים תסלף חטאת
<i>Jes míf'asšér, veén kol;</i>	7	יש מתעשר ואין כל
<i>Umítrosšs, vehém rab.</i>		ומתרושש והון רב
<i>Kofr nüfeš is 'ošréhu;</i>	8	כפר נפש איש עשירה
<i>V'ras ló' samú' ge'ára.</i>		ורש לא שמע נערה
<i>Orí çáddiqim jisnach;</i>	9	איד צדקים ישנח
<i>Venér rešá'im jid'akh.</i>		וגר רשעים ידעך
<i>Nafs r'mijja to'a b'chátat;</i>		Ναὺς καὶ ὀφθαλμοὶ πλανῶντες καὶ ἀμαρτίας
<i>V'çáddiq m'rachém vechómen.</i>		Δίκαιοι δὲ οὐκ αἰσχροῦσι καὶ ἔλεουσιν.
<i>Raq b'zidon jitten máçça;</i>	10	רק בודן יתן מצה
<i>Veét no'áçim chókñma.</i>		ואת נועצים חכמה
<i>Hon m'bohál jemá'eç;</i>	11	הון מבהל ימעט
<i>Veqóbec 'ál jad m'arbü.</i>		וקבץ על יד ירבה
<i>Tochúll m'mu'sákñt machlá leh;</i>	12	תוחלת ממשב' מחלה לב
<i>V'eç chájjim tá'va báu.</i>		ועץ חים תאיה באה

27b2 so A, in M nach dem folgenden Worte, wodurch ein sehr verzwickter Sinn entsteht. Der Parallelstichos fordert auch hier ein Bild; der Fleissige wird Schatzgräber genannt. 28b2 *μνηστεικων* (vgl. xxi 24); נהנה. XIII1a3=ist es durch die Erziehung. Von den drei = konnte leicht eins ausfallen. 4a3 so A; M נשט. 6b1 τοὺς δὲ ἀσεβείς; דשע 11a2 *ἐπισπουδαζόμενοι* (μετὰ ἀνομίαις; nur erklärender Zusatz, wie μετ' εὐσεβείας; im Parallelstichos); מדהל.

<i>Baz l'dábar jéhabél lo;</i>	13	בו לדבר יחבל לו
<i>Viré' miçvá, hu' j'sállam.</i>		וירא מצוה הא ישלם
<i>Ben r'mýjja, én lo tóba;</i>		Υἱὸν ὁμολῶ οὐδὲν ἔσται ἀγαθόν.
<i>V'abd chákham jáclich dárko.</i>		Οὐδέτις δὲ σοφῶν εὐδοκοῖ ἔσονται πράξεις.
<i>Torát chakhám m'qor chýjím,</i>	14	תורת חכם מקר חים
<i>Lasúr münmúq'se mávet.</i>		לסר ממקשי מות
<i>Šekhl tób jiltén chen vóchasd;</i>	15	שכל טוב יתן חן [חסד]
<i>Vedürekh hóg'dim étan.</i>		ודרך בנגד איתן
<i>Kol 'árum já'sü b'dá'at;</i>	16	כל ערם יעשה כדעת
<i>Ukh'sil jifróš' ivvület.</i>		ובסל יפרש אולת
<i>Mal'ákh rašá' jappíl b'ra';</i>	17	מלאך רשע יפל ברע
<i>Veçir emínim márpe'.</i>		וצר אמנם מרפא
<i>Reš v'qálon póre' músar;</i>	18	ריש וקלן פרע מסר
<i>V'sómér tokháchat j'khúbbad.</i>		ישמר תוכחת יכבד
<i>Ta'vá nihjá te'ráb l'naf';</i>	19	תאוה נהיה תערב לנפש
<i>V'to'hát k'sillim sur méra'.</i>		ותועבת כסלם סר מרע
<i>Holékh et ch'khámim jéchkam;</i>	20	הלך את חכמם יחכם
<i>V'ro'ú khesilim jéro'.</i>		ורעה בסלם ירע
<i>Chattáim l'ráddef rá'a;</i>	21	חטאם חדרף רעה
<i>V'et çáddiqim jislám tob.</i>		ואת צדקם ישלם טוב
<i>Iš tób janchil b'ne bánim;</i>	22	[אש] טוב ינחל בני בנם
<i>V'çafím l'çaddiq chel chóte'.</i>		וצפן לצדק חיל חטא
<i>Rob ókhel nüged rásim;</i>	23	רב אכל נגר רשם
<i>Veis nispü b'lo' mípaf.</i>		ויש נספה בלא משפט
<i>Chosékh šib'tó xoné' b'no;</i>	24	חשך שבטו שגא בנו
<i>Veóh'ho šich'ro músar.</i>		ואהבו שחרו מסר
<i>Çaddiq okhél l'çob' náfo;</i>	25	צדק אכל לשבע נפשו
<i>Uhüten r'sá'im téhsar.</i>		ובטן רשעם תחסר
<i>Chokhámot bánta b'tah;</i>	XIV 1	חכמת בנהה ביתה
<i>V'ivvület téhsännu.</i>		ואילת תהרסנו
<i>Holékh b'jošró j're' Júhvü;</i>	2	הלך בישרו ירא י'
<i>Un'lóz d'rakháv bozéhu.</i>		ונלו דרכו בזה
<i>Befi 'vil chóter gá'va;</i>	3	בפי איל חטר גאיה
<i>V'sif'té ch'khamim tá'm'rimo.</i>		ושפתי חכמם תשמרם

13 d der Zusatz $\kappa\alpha\iota\ \chi\alpha\tau\epsilon\sigma\theta\epsilon\iota\sigma\theta\eta\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\alpha\iota\ \eta\ \delta\delta\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ist eine zweite, genauere Uebersetzung der Schlussworte. 23 a 3 M נִי; A ἔτι πολλά = נִי (vgl. נִי), was paläographisch von נִי nicht verschieden ist. Uebersetze: steht Armen in Aussicht. XIV 1a 1 + נִשֶׁה. 1b 1 + בִּיחָה.

<i>Be'ên 'lošim ehûs bar;</i>	4	כאן אלפס אבס בר
<i>Verôb 'lhuôt bekhô'eh šor</i>		ירב תבאת בבח שור
<i>'Ed 'mânim lô' jekhâ'ze'eh;</i>	5	עד אמנם לא יבזב
<i>V'jaf'eh k'zabim 'ed šiqer,</i>		יפת כזבם עד שקר
<i>Biqqê's lee chôkhma, râajm;</i>	6	בקש לין חכמה ואין
<i>Vedû'at 'nâthon nâqal</i>		ידעת לזון נקל
<i>Hakhol minnûge'd Fiš k'sil;</i>	7	חבל מנגד לאש כסל
<i>U'k'li r'ot šif'te dâ'at</i>		ובלי דעת שפתי דעת
<i>Chokhmat 'orim bin dârko;</i>	8	חכמת ערם בן דרכי
<i>V'ivvêlet k'silim nârma,</i>		ואילת כסלם מרמה
<i>Evilim jâliq' âšam;</i>	9	אילים ילין אשם
<i>U'ben jekšârîm râqon,</i>		ובן ישרם רצון
<i>Leb jôde' môr'rat nâjšo;</i>	10	לב ידע מרת נפשו
<i>B'simehûto jîl'areb zar,</i>		בשמחתו יתערב זר
<i>Be't r'êšâ'în jîššâmed;</i>	11	בית רשעים ישמד
<i>Vêšêl j'šûrim jâf'rieh,</i>		יאהל ישרם יפרה
<i>Jes dâr'k jâšûr lîj'w' is;</i>	12	יש דרך ישר לפני אש
<i>V'ach'rîtah dâr'khe mîret,</i>		ואחרתה דרכי מות
<i>Gam biš'ehôj jîk'h'ûb leb;</i>	13	גם בשחק יבאכ לב
<i>V'ach'rît hayšim'eha tûga,</i>		ואחרת השמחה תגה
<i>Mib'Frâkhar jîšba' sôj leb;</i>	14	מדרכי ישבע סג לב
<i>U'mînma'lâ'ar is jôh</i>		וממעללו אש טב
<i>Pet' ja'mîn 'l'khol dâ'bar;</i>	15	פתי יאמן לכל דבר
<i>V'arim jabin la'sûro,</i>		וערם יבן לאשרי
<i>Chakhâm jare' e'sar m'ra';</i>	16	חכם ירא יצר מרע
<i>U'k'sil mî'âbber e'botech</i>		יכסל מתעבד יבטר
<i>Q'ear ôppajm jâ'sû 'vvalt;</i>	17	קצר אפים יעשה אילת
<i>Veis m'zinnût jîššâmê,</i>		יאש מומת ישנא
<i>Nachlâ j'tajim ivvêlet;</i>	18	נחלו פתים אילת
<i>Va'rinnim jîk'heu dâ'at</i>		יעינם יכרו דעת

7a1 πῶτα; 7b1—2 M ידע ידע; A ὅσα δὲ ἀποβήσονται = ידע ידע (so gut wie identisch mit unserer Emendation). Vgl. XX 15. Während sich der Thor alle zu Feinden macht, versteht der Taktvolle, durch überlegte Rede die Menschen nach seinem Sinne zu lenken. 8a3 M יבן 10b1—8* (zerstört den Sinn, da man sich ja leicht und gern gemeinschaftlich freut, während Gram einsam getragen muss). 14b1 M ידע. A fand, wie sich aus XV 24 ergibt, jedenfalls noch ein zweites 2 nach der Präposition 18b2 ἀποβήσονται; ידע Thorheit wird ererbt oder doch gratis erworben; Weisheit muss man kaufen

<i>Šachá ra'im lif' nò tob;</i>	19	שחי רעם לפני טוב
<i>Ur'sá'im 'ál ša'r eádlüq.</i>		ורשעים על שער צדק
<i>Gam Ur'eo jüsané' ras;</i>	20	גם לרעה ישנא רש
<i>Veól'be 'ásir rábbim</i>		יארבו עשר רבם
<i>Baz lére'ehu chöte';</i>	21	בו לרעה הטא
<i>Un'chönen 'n'ijim. áš'rae;</i>		ימחק ענים אשרו
<i>Hab' jil' á chor'sé ra' t</i>	22	הלא יתני חרשי רע
<i>Vechásd ve'müt chor'sé tob</i>		וחסד יאמז חרשי טוב
<i>B'khol 'üqeb jühjü mólar;</i>	23	בכל עצב יהיה מלר
<i>Uól'hár s'jatüjm akh Uméhsor.</i>		ודבר שפתים אך למחסר
<i>'Aüret ch'khámim 'óram;</i>	24	עטרת חכמים עשרם
<i>Iwól't k'sálim üvöl't</i>		אילת כסלם אולת
<i>Macgil nefásot 'ed 'müt;</i>	25	מצל נפשת ער אמת
<i>V'jáfich kezábim mürm.</i>		ויפח כזבם מרמה
<i>B'jü'át Jahéü mül'ách 'o;</i>	26	ביראת ' מביטה עו
<i>U'bánav jühjü máchsü</i>		ולבנו יהיה מחסה
<i>Jü'át Jahéü m'yor v'hüjüm.</i>	27	יראת ' מקר הים
<i>Lasár münmóq'se mávet</i>		לסר ממקשי מות
<i>Berób 'am hólvat mülekh;</i>	28	ברם עם הדרת מלך
<i>Uól'áfs Tom m'chittat rázon</i>		ובאפס לאם מחתת רזון
<i>Ark üppajm ráb tebóna;</i>	29	ארך אפים רב תבנה
<i>U'q'vár ruch m'rim üvól't.</i>		וקצר רח מרם אולת
<i>Chajjé b'sarim leb mórpe';</i>	30	חי בשרם לב מרפא
<i>U'r'qib 'avánot qin'a.</i>		ורקב עצמות קנאה
<i>'Ošeq dal ch'vref' 'óso;</i>	31	עשק דל חרף עשה
<i>Un'khábl' do chónen 'hjon.</i>		ומכברו חנן אבין
<i>B'ra'áto j'déhu ráso';</i>	32	ברעתו ירחה רשע
<i>V'chosü betámmo eádlüq</i>		וחסה בתמי צדק
<i>B'leb náhon tánuh chókhuu;</i>	33	בלב נבן תנח חכמה
<i>Uól'qarb k'silim tivvóde'</i>		יבקרב כסלם חידע
<i>Üeláqa téromém goj;</i>	34	צדקה תרוםם נז
<i>Vecháved U'ánuim chüftal.</i>		וחסד לאמם חטאת
<i>I'çon mülekh U'übed müšlül;</i>	35	רצן מלך לעבד משכל
<i>V'chóto ühju mébáz.</i>		יעברתי תדוה מבז
<i>Ma'mi rakb jásib ch'ima;</i>	XV 1	מענה רק ישב חמה
<i>V'dabár 'oqéb ja'lü af.</i>		ירבה עצב יעלה אף

19a4 טו. 32b2 חָי בְּשָׂרִים וְלֵב מִרְפָּא; XV4b1 übersetze dem Parallelismus gemäss; aber wer damit Unheil anstiftet. Die Erklärung von חָי durch Falsch-

<i>L'son ch'khamim léib dé'at;</i>	2	לשון חכמים תיטב דעת
<i>V'fi kh'silim júbbl' irvatt.</i>		יפי כסלם יבע אילת
<i>B'khol náqom 'éne Jáhvé,</i>	3	בכל מקם עני "
<i>Qof'it ra'im eefobim.</i>		צפת רעים וטובים
<i>Marpe' lasón 'er chájjim;</i>	4	מרפא לשון עץ חים
<i>Ves'lef háh 'abé' b'ruch.</i>		יסלף בה שבע ברח
<i>'Vil jin'ag másar óbie;</i>	5	איל ינאץ מסר אבי
<i>V'sonér tokhúchat jór'im.</i>		ישמר תוכחת יערים
<i>Behórbot 'áddiq chónu rob;</i>	6	בזהירות צדק חסן רב
<i>V'hít'biat rúsa' né kart</i>		יכתמאת רשע ונעברה
<i>Sif'té ch'khamim j'zarú da't;</i>	7	שפתו חכמים יזרי דעת
<i>Vel'ib kesilim b' khen.</i>		ילב כסלם לא בן
<i>Zabeh r'sú'im to'bat Jáhvé;</i>	8	זבח השעים תועבת "
<i>U'fíllat j'sárim r'gino</i>		יגפלת ישרים רצוני
<i>To'bat Jáhvé dark rúsa';</i>	9	תועבת " דרך רשע
<i>Un'rádlef e'dáqa jé'hab.</i>		ימדדף צדקה יאהב
<i>Másar ra' V'ázeh orach;</i>	10	מסר רע לעזב ארח
<i>Šoné tokhúchat j'mut.</i>		שנא תוכחת ימת
<i>Šol v'á'haddón naqd Jáhvé;</i>	11	שאל יאכרן נדר "
<i>Af ki libbót b'ne ádam.</i>		אף כי לבת בני אדם
<i>Lo' jé'hab l'ec hokhvech lo;</i>	12	לא יאהב ל'ען חוכה לו
<i>El ch'khamim lo' j'ólek.</i>		אל חכמים לא ילך
<i>Leb šámech j'itb pónim;</i>	13	לב שמח ייטב פניו
<i>U'h'á'ebat leh ruch a'lehén</i>		יבעצבת לב רח נבאה
<i>Leb m'lon j'biappeš dá'at;</i>	14	לב נבן יבקש דעת
<i>V'fi kh'silim jir'u irvatt.</i>		יפי כסלם ירעה אילת
<i>Kol jóm 'en' ra' e'dat;</i>	15	כל יום עני ורע דעת
<i>Vefob leh m'šú tápid.</i>		יגב לב משתה המר
<i>Tob m'at b'jir'at Jáhvé.</i>	16	טוב מעט ביראת "
<i>Me'ar r'ch m'chuma</i>		מאריך רח ומחמה
<i>Tob 'e'chut j'aray e'óhba.</i>	17	טוב אחות ירק יאהב
<i>Mis'ar abas e'sin'ó be.</i>		משיי אבס ישנאה בו

heit ist willkürlich, daher auch der in M an die Stelle von XI3b getretene Stichos seiner Parallele keineswegs entsprechen würde. 4b3 $\pi\lambda\epsilon\theta\acute{\iota}\gamma\epsilon\tau\alpha$ vom Übersetzer irrig im guten Sinne aufgefaßt; שׁוּׁ 6a1 in M durch Homöoteleuten unvollständig. Übersetzer; wenn der Gerechte viel erwählt 15a2 $\pi\epsilon\sigma\sigma\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha$ שׁוּׁ 15a5 $\pi\epsilon\sigma\sigma\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha$ שׁוּׁ. Beide Formen konnten durch שׁׁ bezeichnet werden. Der Parallelismus erfordert den Sinn, die Augen des Bösen sind stets missgunstig. 16b3 M — שׁׁ 17a4 M — שׁׁ: A statt dessen — שׁׁ $\chi\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha$ = שׁׁ.

<i>Iš chēma j'gūrā mōdon;</i>	18	אש חמה יגור מרן
<i>Ve'ark appājū jāsqt rīb</i>		יארך אפס יקט רב
<i>Dark 'āqel kīm' šakhāt chady;</i>	19	הקך עקל במשבת חק
<i>Ve'orach j'sōrim s'lāla.</i>		יארע יסרם סלל
<i>Ben chōkhām j'šannūch ab;</i>	20	בן חכם ישמח אב
<i>Ukh'sil-dam bōzū imno</i>		יכסל אדם בזה אמי
<i>Ivālt šimchā larh'sōr leb;</i>	21	אילת שמחה לחסר לב
<i>V'is l'hāna j'jōšser lākhel.</i>		י'אש חסר י'סר לכת
<i>Hafer machšābot b'ēn sod;</i>	22	הפר מחשבת באין סד
<i>B'rob jō'gim tōqum 'ica.</i>		ברב יעצב תקם [יעצב]
<i>Šimchā laiš b'mā'vō jv;</i>	23	שמחה לאש במענה פי
<i>V'dabar be'itlo, mī-tlob!</i>		ידבר בעתה מה טוב
<i>Orch chājīm l'mā'la l'mā'skil.</i>	24	ארת חים למעלה למשכל
<i>Lenūn sur mās'al māt.</i>		למען סר משאל מטה
<i>Bet gēm jissach Jāhvū.</i>	25	בית גאם יסח "
<i>V'jaqšib gebūl almāna</i>		ייצב גבל אלמנה
<i>To'bat Jāhvū machš bāt ra'.</i>	26	הועבת " מחשבת רע
<i>U'l'hōrim im're nō'an.</i>		יטרחם אמרי נעם
<i>'Okhēr betō boq' bac'.</i>	27	עקר ביתי בצע בצע
<i>V'sonē' mattānot jichyū</i>		ושנא מתות יהוד
<i>Leb qāddiy jēhgū lū'not;</i>	28	לב צדק ידגה לענת
<i>V'ji r'sū'im jūbbā' rū'ot.</i>		ופי רשעים יבע רעת
<i>Rachoy Jāhvū mer'sū'im;</i>	29	רחק " מרשעים
<i>T'jillāt caldqim j'mā'.</i>		תפלת צדקם ישמע
<i>Meor 'enājū j'sannūch leb;</i>	30	מאר עינאי ישמח לב
<i>S'mā'ā tobā l'dā'sēn 'uqa.</i>		שמעה טובה לדשן עצם
<i>Ozn sūmā't tokhacht chājīm.</i>	31	אזן שמעת תוכחת חים
<i>Beqāreb ch'khāmūn talū.</i>		יבקרב חכמם חלן
<i>Porē' māsār -jeb nā'fa.</i>	32	פרע מסר אים נפשי
<i>V'Sonē' tokhacht qonū leb.</i>		ישמע תוכחת קנה לב
<i>Jir āt Jah māsar chokhma;</i>	33	י'ראת " מסר חכמה
<i>V' luf'ue khalud 'adāca</i>		ילפני חבר עויה
<i>Le'adam mō'rekhē leb;</i>	XVI1	ל'אדם מערבי לב
<i>V'mij Jāhvū mō'ue lūson.</i>		י'מי מענה לשון
<i>Kal dār'khe is zakh b'cuac.</i>	2	כל דרבי אש יק בעני
<i>V' tal'hen rācho' Jāhvū.</i>		יתכן רחמי "

22 b wird die Ergänzung aus A noch durch den Singular des Verbums bezeugt.
 32 a3 קנ' (dieses Wort wegen des Parallelstichos gewählt, vgl. XIX 8 ; 282. XVI 2 b)

<i>Gol 'l Jahvü na'sákha?</i>	3	יֵהָא אֵל 'י מַעֲשֶׂה
<i>V'jikkónu nách's'lotákha.</i>		יִיבְנֵי מַחֲשַׁבְתְּךָ
<i>Kol pá'al Jáh Uma'nehu,</i>	4	כָּל פֶּעַל 'י לַמַּנְהֵג
<i>Vegim rasú' Ujom ró'a.</i>		יָגִם רַשָּׁע לִיָּם רַעָה
<i>To'biút Jahvü kol g'báh leh:</i>	5	תִּצְבֹּת 'י כָּל גְּבוּהָ לֵה
<i>Jad l'jád lo' jinnayü ró'.</i>		יָד לֹא יִקַּח (רַע)
<i>Resit dark tob 'sot e'dógu,</i>		Ἀρχὴ δόξος ἀγαθῆς τοῦ σωτῆρος ἐκ δόξης
<i>V'niroc l'Jah nüz'boch zabach.</i>		Ἀρχὴ δὲ πατρὸς Θεοῦ ἀγαθὴ καὶ ὁλοκαυτωμένη.
<i>Mhapp's-Jah jimeg' düt e'cadq.</i>	10	מַחֲפָאֵי יְהוָה יִמְעַגְּדוּת עֲבָדֵי
<i>Un'süch'ruv h'jüser sähm</i>		וְהַיְסוּרִים יִשְׁמְדוּן מַחֲפָאֵי יְהוָה
<i>B'chad e'müt j'kháppu' ávon,</i>	6	בַּחֲדָא וְאִם יִפְרָע עֵין
<i>Ub'jü'at Jáh sur nura'.</i>		יִפְרָא 'י מִן מֵרַע
<i>Bir'ót Jahvü dar'khé is,</i>	7	בִּרְצֹת 'י רַבְרָבֵי אֵשׁ
<i>Gam öj'hav jásim ito</i>		גַּם אִיבֵי יִשְׁלֹם אִתּוֹ
<i>Tob qíehut m'út bi'dógu,</i>	8	טוֹב (קִדְחַת) מִעֵם בַּצִּדְקָה
<i>Meröh Ubuót h'lo' m'spat.</i>		מֵרֹב תִּבְחַת כֹּלָא מִשְׁפָּט
<i>Leh ádam j'elásseh dárko;</i>	9	לֵה אָדָם יִחֲשֶׁב רַבְרָבֵי
<i>Ve Jáhvü jákhin e'dó.</i>		'י וְיָן צִדְקָה
<i>Qasim Jáh 'al sý'te mülehh;</i>	10	קָסַם (אֵין) עַל שְׁפָתֵי מֶלֶךְ
<i>Bem'spat ló' jím'ál pír.</i>		בַּמִּשְׁפָּט לֹא יִמְעַל פִּי
<i>Pals e'mú'ne m'spat l'Jáhvü;</i>	11	פֶּלֶם יִמְאִנִי מִשְׁפָּט לֵי
<i>Ma'gehu kól ab'ne khis.</i>		מַעֲשֵׂה כָל אֲבוֹנֵי כַס
<i>To'biút m'lahkhu 'sot rása'.</i>	12	תִּצְבֹּת מַלְחָם עֲשֵׂת רַשָּׁע
<i>Ki b'eidoq jikkon kisse'.</i>		כִּי בַצִּדְקָה יִבֵּן כִּסֵּא
<i>Rvon m'lahkhu sý'te cadq;</i>	13	רָצִין מַלְחָם שְׁפָתֵי צִדְקָה
<i>U'bhör j'sarim jroleh</i>		יִבְרַח יִשְׂרָאֵל יִצְחָק
<i>Ch'mat mülehh m'el'khu me ret;</i>	14	חֶמֶת מֶלֶךְ מִלְּאֲבוֹ מִית
<i>Veis chakhón j'khapp'eimot.</i>		יֵאֵשׁ חֶסֶם יִפְרֹתָה
<i>Bor p'ne m'el'khu ch'jím;</i>	15	בֹּאֵר פִּי מֶלֶךְ חַיִּים
<i>U'p'ono h'ab m'el'khu.</i>		יִצְחָק בֶּעַם מַלְחָם
<i>Q'ne chokhuu tob m'el'khu.</i>	16	קִנְיָה חֶסֶם טוֹב מִלְּחָמָה
<i>Q'no' h'ma m'el'khu m'el'khu.</i>		קִנְיָה כֹחַ נִבְרָה מִלְּחָמָה

in A aus Versen durch 4 b ersetzt, worauf sich 5 anschliesst, dann aber der ganze vierte Vers nachgetragen wird 5c—d vgl. XXI 3

6—9 fand A am Rande der hebraischen Vorlage nachgetragen und übersetzte sie daher nach XV 27, 28, 29. Man beachte den intensiv religiösen Charakter dieser Sprüche. 10a2 fiel aus, weil man später nur für heidnisches brauchte. 16a2 so A; M—72 gibt dem Gedanken eine schiere Wendung und würde jedenfalls die

<i>M'sillūt j'sarīm sur mēra';</i>	17	מסלת ישראל סר מרע
<i>V'ork jōmīm ōrach e'dōra.</i>		וארך יום ארח צדקה
<i>Loqēh māsār b'toh jiljūt;</i>		לקח מסר בטב יחיהו
<i>Sōmēr naqšā wocēr pīr.</i>		שמר נפש נצר פי
<i>Lif'nē šabr j'lekh gōon;</i>	18	לפני שבר ילך גאן
<i>V'lij'nē khissālon gōlch emh.</i>		ולפני בשלן גולח רח
<i>ʔoh e'fāl ruḥ et 'anāvim.</i>	19	טב שפח רח את ענים
<i>Meḥ'loq šālūl et gēim.</i>		מחלק שלל את גאם
<i>Moškil b'dabār jūarō' ʔoh;</i>	20	משכל ברבר ימצא טב
<i>Uboṭech b' Jāheā, āš'rae!</i>		ובטח ב' אשרו
<i>Loch'khām leh jiq'arē' nahl;</i>	21	לחכם לב יקרא נחל
<i>V'ma'q s'fātajm jōsij lāqech</i>		ימחק שפתים יסף לקח
<i>M'qor chūjjim šēkheh b'ōlwe;</i>	22	מקר חים טבל בעלי
<i>V'mūsār 'eillm ievēlet.</i>		ימסר אילם אילת
<i>Leb chūkham jōskil pīhu.</i>	23	לב חכם ישכל פה
<i>V'al s'fātav jōsij lāqech</i>		יעל שפתי יסף לקח
<i>ʕafē d'baš m're nō'am.</i>	24	צפון רבש אמרי נעם
<i>Matq l'nūfēs v'nārpe' l'ācem.</i>		מתק לנפש ומרפא לעצם
<i>Jes dōrk jašūr lif'nē iš.</i>	25	יש דרך ישראל לפני אש
<i>V'ach'ritah dār'khe mōret.</i>		ואחרתה דרכי מות
<i>Nafš 'āmel 'āmelā bō;</i>	26	נפש עמל עמלה לו
<i>Kū ūkhaf 'ālav pīhu.</i>		כי אבק עליו פה
<i>Is b'lijjō' kōū v'ā;</i>	27	אש בליעל ברה רעה
<i>V'al s'fātav b'ēs caribet</i>		יעל שפתי באש צרבת
<i>Is tāhpākhūt j'allūch m'dan;</i>	28	אש תהפכת יולה מן
<i>V'ahyau wāf'ūd alluf.</i>		והיך מפרד אלף
<i>Is chomax j'fātā v'ā</i>	29	אש חמס יפתה רעה
<i>V'bolikhō b'durekh b' ʔoh.</i>		ויבליחו בדרך לא טב
<i>'Oea 'uār tāhpākhūt;</i>	30	עצה עני תהפכת
<i>ʔorār s'fātār kur vā a.</i>		קרן שפתי בר רעה

Auffassung von קח als Infinitiv erlindern, während doch hierfür im Parallelstichos קח steht). 17b $\text{קח מרע יסר מרע יסר מרע יסר מרע}$. 17c $\text{ב' יסר מרע יסר מרע יסר מרע יסר מרע}$. 17d $\text{מסר מרע יסר מרע יסר מרע יסר מרע}$. Vor dem Stichos hat A jetzt eine zweite, genau an M anschliessende Uebersetzung, was die Einschlebung von XV 5 b veranlasste, um dem nun isoliert scheinenden Stichos XVI 17 c eine Parallele zu verschaffen. 20 a 2 $\text{ב' יסר מרע יסר מרע יסר מרע יסר מרע}$ 21 a 4 $\text{מסר מרע יסר מרע יסר מרע יסר מרע}$ (falsche Uebersetzung statt Harfo, was gut zum Parallelstichos passt, vgl. den bekannten Beinamen des h. Ephrem): $\text{ב' יסר מרע יסר מרע יסר מרע יסר מרע}$ 30 a 2 + $\text{ב' יסר מרע יסר מרע יסר מרע יסר מרע}$ 30 b 3 $\text{מסר מרע יסר מרע יסר מרע יסר מרע}$ (dem veränderten Parallelstichos angepasst)

<i>'Alót tif'äret šeba;</i> <i>Bedärk q'daqá timmüce'.</i>	31	עשרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא
<i>Tob árë appäjim niggiħhor.</i> <i>V'mosél b'ruchó mill'khól 'ir.</i>	32	טוב ארך אפים מעבר ימשל ברחמי מלבד ער
<i>B'cheq jútal ét haggóral;</i> <i>V'mij Jáhvü kól mšpáto.</i>	33	בחק יטל את הערל ומי כל משפטו
<i>Tob pót ch'rebí, v'salró bah, XVII</i> <i>Mibbójt mal' zibché rib.</i>	1	טוב פת תרבה ושלח בה מבית מלא ובתי רב
<i>'Abel mósíl jimsól b'choriba,</i> <i>U'hókh -chim jáchloq nieħla.</i>	2	עבר משל ימשל בהרם יבדוק אדם יחלק נחלה
<i>Magréf 'khasp v'khór lezáhah;</i> <i>U'hóchen libbot Jáhvü.</i>	3	מצרף לכסף יבר להם יבחן לבת "
<i>Meró' maqsib 'al q'fót avn;</i> <i>Šap m'zün 'ál v'son hávrot.</i>	4	מרע מקטב על שפת און שקר מון על לשון חות
<i>Ló'ég v'raš chéref 'ózo.</i> <i>Šaméħ v'ed w' jinuáqü.</i>	5	לעג לרש חרף עשה שמה לאיד לא נקה
<i>'Alót q'qenim b'ne bünim;</i> <i>V'tíf'äret bünim 'bótam.</i>	6	עשרת וקנם בני בנם ותפארת בנם אבתם
<i>Lo' ná'ra Unábal q'fót jat;</i> <i>Af kí Unálil q'fat Šaqer.</i>	7	לא נאה לנבל שפת יתר אף כי לנרב שפת שקר
<i>Abn chón šorlul b'šne b'álav;</i> <i>El kól, 'šer jifnül, jágkil.</i>	8	אבן חן שחר בעני בעלי אל כל אשר יפנה ישביל
<i>M'khasó faš' m'háqes áhba;</i> <i>V'šono b'elab'ir maprid -llaf.</i>	9	מכסה פשע מבקש אהבה ישנה בדבר מפדיר אלף
<i>Techút y'avá hemébin;</i> <i>Belúkkotú k'sil moes.</i>	10	תחת געיה במבן בדכתי כסל מאם
<i>Akh m'ri jebáqes kól ra'.</i> <i>V'mal'ákh -khzari j'sulláħ bo.</i>	11	אך מרי יבקש כול רע ימלאך אבדרי ישלח בו
<i>Pagós deb šálkul büt;</i> <i>V'ed kesil b'vrealto!</i>	12	פגוש דב שכל באש יאר כסל באילת

Auf die Uebersetzung des Vorhergehenden (ἐπιβλεποντες δε τοις χαλκιστοις ἀνδρσι) folgt jetzt ein späterer Einschub (ὁρίζηται παρὰ τα αχζα), welcher nicht widerlegt, und dessen ὁρίζηται in manchen Textzeugen an die Stelle des ursprünglichen ἐπιβλεποντες getreten ist.

XVII 2 a 4 ἀποστολον (ἀποστολον wohl nur erklärender Zusatz, auf keinen Fall = **בש**); **בן** **בש** Wegen Jes. Sir. X 28, bzhgw 25, (ὁρίζηται παρὰ λαλοῦσιν ἀποστολον) muss die ursprüngliche Lesart die Bedeutungen **Herien** und **Freie** in sich vereinigt haben, womit **בש** gegeben ist. **8a3** παρὰ (aus ἐπιβλεποντες); **10 b** αχζα δε (παρὰ τοις δε καὶ ἀποστολον, **בש**...**בש**).

<i>Mešib ra'á tacht t-ba,</i>	13	משב רעה תחת תבא,
<i>Lo' támis rá'at b-to.</i>		לא תמש רע' בתי
<i>Potér majna résit m'ádon:</i>	14	פטר מים ראשת מרן
<i>V'lifné hitgilla', rib a'tos!</i>		ילפני התגלע רב נמש
<i>Mordiq roš' e'núršit' eideq,</i>	15	מערק ראש יארשע צידק
<i>To'bat Javeü gam s'áhem.</i>		תועבת י' גם שיהם
<i>Lamú zü m'ehir bejád k'sil.</i>	16	למה זה מחר מיד כסל
<i>Liquót chokhma', r'leh ájin?</i>		לקוט חכמה ילב אין
<i>Bekhol 'et cheb hüre';</i>	17	בכל עת ארב הרע
<i>Vetech Uarú jiveütel.</i>		יאת לצרה יידר
<i>Adám ch'sar leb toqé' kaf.</i>	18	אדם חסר לב תקע כף
<i>'Oréh 'rubhá Fre'chu.</i>		ערב ערבת לרעה
<i>-Heb püsa' áheb m'áden:</i>	19	ארב פשע ארב מצה
<i>Magbáh pitáh m'baqqé' šahr</i>		מגבה פתח' מבקש שחר
<i>'Iqqés leb lo' jimeü' tob;</i>	20	עקש לב לא ימצא טוב
<i>V'nehpákh bil'sóno jippol.</i>		ינהפך בלשני יבל
<i>Jolél Kesil, Uugá lo;</i>	21	יולד כסל לתנה לי
<i>Velo' jismáneh 'bi nábal</i>		ילא ישמח אבי נבל
<i>Leb šamech jélib qéha;</i>	22	לב שמח יעב נהה
<i>V'ruch n'khéa Ujibbeš górem</i>		ירח נבאח תיבש גרם
<i>Šochd m'cheq rósa' jiqqach,</i>	23	שחר מהק ראשע יקה
<i>Leháttot úr'chat m'spat.</i>		להטת ארחת משפט
<i>Et p'né is m'bin chokhma:</i>	24	את פני ואט' מרן חכמה
<i>V'neü kh'sil biqé' áree.</i>		יעני כסל בקעה ארין
<i>Ka's leabihu ben k'sil,</i>	25	בעס לאבי בן כסל
<i>Umümer Ujoldito.</i>		יממר לילדתו
<i>Gam 'nos lajádiliq lo' tob,</i>	26	גם ענש לצדק לא טוב
<i>L'hakrát n'libim 'le j'ker.</i>		להבת נדבם עלי ישר
<i>Chošékh 'marár joab' dót;</i>	27	חשך אמרי ידע דעת
<i>Veqár ruch is telúna.</i>		יקר רח אש תבנה
<i>Machris' chakhúm jechúsch</i>	28	מחרש חכם יחשב
<i>Olím sefatar n'ban.</i>		אטם שפתי נבן
<i>L'ta'vá jebúqpes n'fred:</i>	XVIII	לתאיה יבקש נפרד
<i>B'khol búšijá jitgilla'.</i>		בכל תשיח יתגלע

13b4 בתי 14b3 so A: M ידע. 18b3 מ'baqqé' šahr. 19b in A nach 16 mit einem aus 20 zusammengestellten Parallelstichos; als Parallele zu 19a wird 20a verwendet, ebenso 21a zu 20b, während 21b einen neuen Parallelstichos erhielt. 20b3 - ידע. 28a1 M vorher כל זכ: A fand wenigstens זכ noch nicht

<i>Lo' jáchpoš k'sil biš'bóna,</i> <i>Ki im b'hityállot libo.</i>	2	לא יחפץ בסל בתבנה כי אם בהתנולת לבו
<i>Bebó' rašá' ba' gám buz,</i> <i>V'imnó qalón vechérpa.</i>	3	כבא רשע כא גם בו ועמנו קלן וחרפה
<i>Majm 'múqqim dib're jī is,</i> <i>Nachl nobé', m'qóri chókhma.</i>	4	מים עמקם דברו פי אש נחל נבע מקר חכמה
<i>Seét p'ne rúša' ló' tob,</i> <i>L'hattit caddiq hammišpat.</i>	5	שאת פני רשע לא טוב לחמת צדק במשפט
<i>Šif'té l'hesil j'boú b'rih;</i> <i>U'fiv l'mahšimot j'qra'.</i>	6	שפתי בסל יבאו ברב וצו למחלמות יקרא
<i>Pi kh'sil m'chittá le'áemo;</i> <i>U'sfátav móqes' nášo.</i>	7	פי בסל מחתה לעמו ושפתו מוקש נפשו
<i>Dib're nurgán k'mittá'h'mim;</i> <i>V'hem jár'du chál're báten.</i>	8	דבריו נתנו במחלומם יחם ירדו חדרו בטן
<i>Gam mitrappú bim'wákhto,</i> <i>Ach hū' lebá'al m'šchit.</i>	9	גם מתרפה במלאכתי אח הא לעל משהת
<i>Migdáli 'óz sem Jáhva;</i> <i>Bo jár'uš q'iddiq v'nígyab.</i>	10	מגדל עז שם י' בו ירין צדק ונשגב
<i>Hon 'ášir qirjat 'ázso,</i> <i>K'chomú nísgyábt b'maškito.</i>	11	חן עשר קרית עוז בחמה נשגב במשכתי
<i>Lif'né šabr j'ghah leb iz;</i> <i>V'lif'né khabód 'anáva.</i>	12	לפני שבר יגבה לב אש ולפני כבוד עניה
<i>Mešib dabár, b'tarm j'šma',</i> <i>Ievdlt hi' ló' akh'limma</i>	13	משב דבר בטרם ישמע אילת הא לו ובלמה
<i>Ruch iz j'khalkil maechlehu.</i> <i>V'ruch n'khéa, ní j'is'anna?</i>	14	רח אש יכלכל מחלה ורח נכחה מי ישאנה
<i>Leb náhon j'qnú dá'at;</i> <i>V'ozn ch'k'hómim l'báqes' dá'at.</i>	15	לב נהן יקנה דעת ואזן חכמים חבקש דעת
<i>Mattin adóm jarehíb lo,</i> <i>V'lif'né q'ulolim j'awchímnu.</i>	16	מתן אדם ירחיב לו ולפני גדלים יאחזי
<i>Q'addiq harison b'ribo;</i> <i>Jabó' ré'ó vach'qáro.</i>	17	צדק הראשון ברבי יבא רעה וחקרי
<i>M doním ja-bit haygóral,</i> <i>U'hén 'acímim j'áfrid.</i>	18	מדנם יבטת הגורל ובין עצמם יפרד
<i>Ach níf'a' míqqrjút 'oz;</i> <i>Un'donim lib'rich ármón.</i>	19	אח נפשע מקרית עז ימדנם בכרח ארמון

XVIII3b schwächt der Text in M den Parallelismus zu sehr ab und unterscheidet auf sonderbar markierte Weise zwischen zwei Synonymen.

<i>P'ri fi is tšba' bñno;</i>	20	פרי פי אש תשבע בטני
<i>T'buat šefátav jšba'.</i>		תבאת שפתי ישבע
<i>Mart véchajjim bjad lášon;</i>	21	מות וחיים ביד לשון
<i>V'ohéb Jah jókhal pírcjah</i>		ואהב יה יאכל פריה
<i>Maš'í iššá, maš'á tob,</i>	22	מצא אשה מצא טוב
<i>Vajjáfey rácon mý Jah.</i>		ויפק רצון מ'י
<i>Tachnúnim jódabb'ir raš;</i>	23	תחננם ידבר רש
<i>Vé'ášir já'nü 'ázzot.</i>		ויעשר יענה עות
<i>Is ré'im l'hitró'e';</i>	24	אש רעם להתרעע
<i>V'jes óheb dábeq méach.</i>		ויש אהב דבק מאח
<i>Tob rás, holékl betúmno,</i>	XIX 1	טוב רש הלך בתמי
<i>Me'iqqes š'fátav, e'hú' kh'sil.</i>		ימעקש שפתו והא בסל
<i>Gan b'lo' da't nüfes lo' tob;</i>	2	יגם בלא דעת נפש לא טוב
<i>Vedš b'raglájim chote'.</i>		יואץ ברגליו חטא
<i>Ivvált -dam t'sállef dárko;</i>	3	אילת אדם תסלק דרכו
<i>V'al Jóhvü jíz'af libbo.</i>		ועל י' יועף לבו
<i>Hon jóšif ré'im rábbim;</i>	4	הון יספ רעם רבם
<i>V'dol, mére'ehu j'járed</i>		ודל מרעה יפרד
<i>Rabbim j'challú f'ne nádih;</i>	6	רבם יחלו פני נדב
<i>Vekhúlló ré' t'is máttan.</i>		ובלה רע לאש מתן
<i>Kol 'ché raš š'neóhu;</i>	7	כל אחי רש שנאה
<i>Af kí m're'áv rachúqu!</i>		אף כי מרעיו רחקי
<i>Šekhl tob qaroh lejó'd'ar;</i>		שמר טוב קרוב ליעוד'אר.
<i>V'is t'húna jímgañnu.</i>		וה'י' t'húna jímgañnu.
<i>Mchabbél rib jómlit ró'a;</i>		[מחבבל רב ימלט רעה]
<i>M'daroh 'marím, lo hüme.</i>		מדרב אמרם לי המה
<i>Qonü leb óheb náfšo;</i>	8	קנה לב אהב נפשו
<i>Šomér t'banú limó' tob.</i>		שמר תבניה למצא טוב

20a1 ופרי. XIX 4b ist zu übersetzen: und was den Armen betrifft, dessen Freund drückt sich. Die übliche passivische Auffassung klingt fast komisch 5 unterbricht störend die inhaltlich einander sehr ähnlichen Verse 4 und 6—7, ist aber auch nur eine Doublette von 9, mit יא ידע (wahrscheinlich aus 7 f nach dem Texte A eingedrungen) statt יא ידע. Die Variante ward wohl am Rande angemerkt und kam von da als eigener Spruch in den Context. 7b4 so A: M—בני 7e ó ὁ ἀλλοτρίος ἀνὴρ (der Fremde) = wer mit Streit kreist, wird Unheil austragen). A verstand בייב falsch und sprach יב rah aus 7f1 ὁ δὲ ἐπαινεῖται (laudare Leseart περὶ ἀρετῆς; בייב. 7f3—4 A ὁ δὲ ἀρετῆς = ידע יא (durch ידע im Parallelstichos veranlaßt), vergl. zu 5. Uebersetze: wer Sticheheden führt, bekommt Unannehmlichkeiten (Form wie ידע).

<i>'Ed š'qārīm lō' jīmūqū;</i> <i>V'jafich kezōbīm jōbed.</i>	9	עד שקרם לא יקח ויפח כזבם יאבד
<i>Lo' nā'ca likh'sil tā'nuy;</i> <i>Af ki lē'abul m'sol b'šarīm.</i>	10	לא נאחז לכסל תעננ אף כי לעבד משל בשרם
<i>Sekhl ādam hā'rikk āppo;</i> <i>V'tif'ārto 'bōr 'al pāšā'.</i>	11	שכל אדם הארך אפו ותפארתו עבר על פשע
<i>Nahn kākk'fir zā'af mēlekh;</i> <i>Ukh'il 'al 'ēyeb r'qōno.</i>	12	נחם בכפר ועף מלך וכטל על עשב דצנו
<i>Harvot l'abihu bēn k'sil;</i> <i>V'dalp tōred m'dōne išā.</i>	13	הית לאבי בן כסל ודלף מרד מדני אשה
<i>Bajt vāhon nāchlat ābot;</i> <i>V'mij Jāhvū išā mātškolt.</i>	14	בית והון נחלת אבת ומי אשה משבלת
<i>'Aqlā tappil tardēma;</i> <i>Veuīfēš r'mijja tir'ab.</i>	15	עצלה תפל תרדמה ינפש רמיה תרעב
<i>Šonēr mēcā -heb mīšō;</i> <i>Bozé derākhav jāmūt.</i>	16	שמר מצוה אהב נפשו בזה דרכו ימות
<i>Malvé Jāhvū chonén dal;</i> <i>Ugémulō j'sallēm lo.</i>	17	מלוה " חנן דל וגמלו ישלם לו
<i>J'sor bin'kha, ki jēš tēqva;</i> <i>Vedl t'dam, tēgga' nāf'so!</i>	18	ישר בנך כי יש תקוה ואל תדם תשא נפשו
<i>G'dol chēma n'še' 'ōneš;</i> <i>Ki ba tag'il, v'od tōšif.</i>	19	גדל חמה נשא ענש כי אם תצל ועיד תוסף
<i>Š'mā 'ica v'qābbel mūsar.</i> <i>L'mā'n tēchkam b'āch'ritākha!</i>	20	שמע עצה וקבל מסר למען תחכם באחרתך
<i>Rahbōt machšibot b'leb iš;</i> <i>V'a'cāt Jāhvū, hū' tēqva.</i>	21	רבח מחשבת בלב אש ועצת " הא תקם
<i>Tebūat ādam chāsdo;</i> <i>V'etōb raš mēš kōzab.</i>	22	תבואת אדם חסדו וטב ראש מאש כזב
<i>J're' Jāhvū V'chājjim v'sābat;</i> <i>Jalm. bal jippaqēd rā'.</i>	23	ירא " לחים ושבוע ילן בל יפקד רע
<i>Tamōn 'acrl jado b'cheq;</i> <i>Gam el piv lō' j'sibanna</i>	24	טמן עצל ידו בחזק נם אל פה לא ישובנה

16a3 כח (falsch wiederholt, vgl. 8). 18b2 ישר וי. 18b4 ישר. Uebersetzer und bilde dir doch ja nicht ein, du könntest ihn ums Leben bringen! Wie XXIII 13 wird ironisch der Befürchtung entgegengetreten, das liebe Söhnchen könnte über der Züchtigung sterben. Daraus macht der jetzige Text eine ernstliche Warnung vor der Tödtung ungezogener Kinder! 22a1 ελεος; רחם. 23a1 ירא (macht die Verba subjectlos).

<i>Leq tákkü, c'fäti jór'im;</i>	25	לֶךְ תָּכֶה וְפָתִי יִעֲרֶם
<i>V'hokhách l'nabón, jabín da't</i>		יְהוֹכָח לְנָבֹן וְבִן דַּעַת
<i>Mešúdded ób, jabrich em,</i>	26	מִשְׁדָּד אֶב יִבְרַח אֶם
<i>Ben hü' mebiš umächpir.</i>		בֶּן [אֶם] מִבִּישׁ וּמֵאֲחַפֵּיר
<i>Chadál, b'ní, lišmo' m'isar,</i>	27	חָדַל בְּנִי לִשְׁמַע מִסָּר
<i>Lä'gót meim're dā'at!</i>		לִשְׁנֵת מֵאֲמָרֵי דַעַת
<i>'Ed b'hija'l jütiš m'špat;</i>	28	עַד בְּלִיעַל יִלִּין מִשְׁפָּט
<i>V'fi r'sū'im j'bólla' áven.</i>		יְפִי רְשָׁעִים יִבְלַע אֵין
<i>Nakhónu U'šim š'fašin,</i>	29	נָכְנוּ לְלִצְמֵם שְׁפָטִים
<i>Umáhlumót U'geu k'silim.</i>		וּמֵאֲהַלְמֹת לָנוּ כְּסִלִּים
<i>Leq hüjjojn, lonaü šekhar:</i>	XX 1	לֶךְ הִיָּין חֶמֶר שֶׁכָּר
<i>V'khol šügü b'i lo' jéchkam.</i>		וְכָל שְׁנֵה בִּי לֹא יִהְיֶם
<i>Nahm kókk'pr émat mülekh;</i>	2	נָחַם כְּכַפֵּר אִמַּת מֶלֶךְ
<i>Mi'áb'ro chóté' náfšo.</i>		מִתְעַבְּרוֹ חֹטֵא נַפְשֹׁ
<i>Kabód U'š sühet m'érib;</i>	3	כָּבֵד לֹאשׁ שֶׁבֶת מֵרֵב
<i>Vekhol evíl jütgállu'.</i>		וְכָל אֵיל יִתְגַּלֵּעַ
<i>Mechörp 'ašél ló' jáchroš;</i>	4	מַחֲרֵף עֲצֵל לֹא יִחַרֵּשׁ
<i>Ji'šál b'qašir, vašjin</i>		יִשְׁאֵל בְּקַצֵּר וְאֵין
<i>Mojm 'móqim 'éga b'b' is;</i>	5	מֹיִם עֲמָקִם עֲצֵה כָּלֵם אִשׁ
<i>Veis l'buná jüdlänna.</i>		וְאִשׁ תִּבְנֶה יְדִלְנָה
<i>Rob -dám jügró' is chüsdó.</i>	6	רֹב אֲדָם יִקְרָא אִשׁ חֲסִדוֹ
<i>Veis 'móm m' jíméa'?</i>		וְאִשׁ אֲמָם מִי יִבְצֵא
<i>Mithállekh b'támno š'ádlig,</i>	7	מִתְהַלֵּךְ בְּתָמֹ צִדִּיק
<i>Aš're lonaü ach'rélhu'</i>		אֲשֵׁרֵי בְנוֹ אַחֲרוֹ
<i>Malk, j'oseh 'ól kisse' dín.</i>	8	מֶלֶךְ יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא דִין
<i>M'zarü be'énax kól ra.</i>		מִזְרָה בְּעֵינֵי כָל רָע
<i>Mi jómav: zikkir- libbi;</i>	9	מִי יֹאמֶר זִכְרִי לִבִּי
<i>Ťahúrti m'échattáti?</i>		מִתְהַרְתִּי מִתְחַטֵּאתִי
<i>Abn ráabn, éfa v'éfa,</i>	10	אֲבֹן יֹאבֵן אִפְתָּה יֹאפְתָה
<i>Tó'bat Johva gam š'n'hem</i>		תּוֹעֵבֶת יְיָ גַּם שְׁנִיחִים
<i>B'má'álav jitraklér na'r.</i>	11	בְּמַעֲלָלוֹ יִתְנַבֵּר נֶעֱר
<i>Im zókh vejášar dárko</i>		אִם יָךְ וַיִּשָּׂר דַּרְכֹּ
<i>Ozu š'mu't c'ájin roa,</i>	12	אוֹן שְׁמַעַת וְעֵין רֹאה
<i>Jahvü 'ašá gam š'n'hem</i>		יְיָ עֲשֵׂה גַם שְׁנִיחִים
<i>-L te'láb š'ad, pen téroš:</i>	13	אֵל תִּהְיֶה שְׁנֵה פֶן תִּרְשֵׁ
<i>Pegách 'enükha, š'ha' lachna!</i>		פָּקַח עֵינֶיךָ שֶׁבַע לַחֵם

21a4 εἰς τὸν ἀντικείμενον ἀντὶ τοῦ βελλεῖ (passt schlecht zum Verbum). XX10—13 in A nach 22. 11a1 vorher :: (aus 10 b). 11 b 3—4 xxi εἰς τὸν ἀντικείμενον ἀντὶ τοῦ βελλεῖ; ואם יִשֶׁר פָּקַח עֵינֶיךָ שֶׁבַע לַחֵם

<i>Ra', rá', jomar haqqónü;</i>	14	רַע רַע יֹאמַר הַקֶּנֶה
<i>V'ozél lo, óz jithállat.</i>		*וְאֵל לוֹ אִזִּי יִתְהַלֵּל
<i>Ješ záhab v'aròb peninim;</i>	15	יֵשׁ זָהָב וְרֹב פְּנִינִים
<i>Ukh'li j'qar sif'te d'at</i>		וְכִלִּי יִקָּר שִׁפְתֵי דַעַת
<i>L'qach biqdo, ki 'aròb zor;</i>	16	לָקַח בִּקְדוֹ כִּי עֲרֹב זֶר
<i>Ub'ád nokhrim chab'lehu!</i>		*וְבָעַד נֹכְרִים חִבְּלֵהוּ
<i>'Aréb l'is lüchem šüger;</i>	17	עֲרֵב לֹאשׁ לֶחֶם שִׁקָּר
<i>V'achár jümlá' jiv chüçac.</i>		וְאַחֲרַיִם יִמְלֹא בֶּהֱצִיץ
<i>Machšühet b'ëca tikkon;</i>	18	*מַחְשַׁבֶּת בְּעֵצָה חֲבֹן
<i>B'tachbület "šö mülehóma.</i>		בְּתַחְבֻּלַת עֵשָׂה מִלְחָמָה
<i>Golü vod kolekh rikhil;</i>	19	יִגְלֶה מִדִּלְךָ רִכְיִל
<i>L'fatü s'fatüc -I tif'arab!</i>		לִפְתָּה שִׁפְתֵי אֵל תִּתְעַרֵב
<i>Mqallél abiv veimmo,</i>	20	מִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ
<i>Jü'l'ükh nerü b'isón cho'k.</i>		יִדְעֵךְ נֵרוֹ בְּאִשְׁרֵי חֶשֶׁךְ
<i>Nachlü m'bohükt b'risóna.</i>	21	נִחַלָה מִבְּהֻלַת בְּרִישָׁתָהּ
<i>Ve'ach'ritükh lo' t'börakh.</i>		וְאַחֲרֵיהֶם לֹא תִבְרַךְ
<i>Al tönur; 'sällemá ra';</i>	22	אַל תִּחַמַר אֶשְׁלֵמָה רַע
<i>Qavvé l'Jahvü, v'jós' lakh!</i>		קֹוֶה לַיהוָה וְיִשַׁע לְךָ
<i>To'bát Jahvü abn v'abn;</i>	23	תִּיַעֲבֹת י' אָבִן וְאָבִן
<i>Umózne mürma lo' toh</i>		וּמֹאזֵנִי מִרְמָה לֹא טוֹב
<i>Mij Jáhvü miç'de gáber.</i>	24	מִי מִצַּעֲדֵי נָבֵר
<i>V'adüm, ma-jjübin dónko?</i>		וְאַדֹּם מִהַיָּבִין דֹּנְקוֹ?
<i>Moqéç -dam, júla' qodeš,</i>	25	מוֹקֵשׁ אֲדָם יֵלֶע קֹדֶשׁ
<i>V'achür n'darüm lebüqer.</i>		וְאַחֲרָיו נִדְרִים לִבְקָר
<i>Mzari v'sa'im malk chükham,</i>	26	מִזְרֵי רִשְׁעִים מֶלֶךְ חֲכָם
<i>Vajjüçeh 'l'heü áfan.</i>		וַיִּשֶׁב עֲלֵיהֶם אִיפֶן
<i>Ner Jáhvü nüs'mat ádom.</i>	27	נֵר י' נִשְׁמַת אָדָם
<i>Chofes kol chüd're báten</i>		חֹפֵס כָּל הַדְּרִי בָטָן
<i>Chasü vé'nüt jiggru mülekh;</i>	28	חֹסֵד יֵאֱמָת יִצְרוֹ מֶלֶךְ
<i>V'sa'ad bachüsced kús'o.</i>		וְסָעַד בַּחֲסֵד כִּסְאוֹ
<i>Tif'ört bachürim köcham;</i>	29	תִּפְאֶרֶת בַּחֲרֹם כֹּחַם
<i>Vah'dür zeqénim gëba</i>		וְהָדָר וְקֶם שִׁיבָה
<i>Chabbürot pác tamriq b'ra';</i>	30	חֲבֵרֶת פִּצַּע תִּמְרֵק בְּרַע
<i>Umákkot chüd're báten.</i>		וּמִכֵּת הַדְּרִי בָטָן
<i>Pal'je majmükh malk b'jüül Jah; XXI 1</i>		פָּלַי מִים לִבִּי מֶלֶךְ בִּיד י'
<i>-L kol, 'sër jüchpüc, ja'ünnu.</i>		אַל כָּל אֲשֶׁר יִחְפֹּץ יִטֵּן

(aus XXI 8; hier zu nichtssagend, auch die scharfe Trennung der synonymen Adjektiva unmotiviert). 18b2 ist natürlich keine Anleitung für Strategen. 19b3 M s:

<i>Kol dárk is jásar b'énar;</i>	2	כל דרך אש ישר בעיני
<i>Vetókhen líbbot Jáhevü</i>		יובל לבת ה'
<i>'Ozú ġ'daqú muišpat,</i>	3	עשה צדקה ומשפט
<i>Nihčár l' Jáhevü mizžóbech.</i>		נבחר ל' מוכח
<i>Rum 'enajm úrechób leb!</i>	4	רם עינים ורחב לב
<i>Venir rešá'im cháltat.</i>		ו'נר רשעים חטאת
<i>Machšbot charoġ akh l'mótar;</i>	5	ימחשבת הרץ אך למותר
<i>Vekhól aġ ákh lemáħsor</i>		יכול אין אך למחסר
<i>Póél -ġaróť bil'son saqr.</i>	6	פעל אצרת בלשון שקר
<i>Habl rídef l'muq'še mávet.</i>		הבל דרך למיקשי מות
<i>Šod réšá'im jegórem;</i>	7	שר רשעים יגרם
<i>Ki mēnu, lá'sot muišpat.</i>		כי מאני לעשת משפט
<i>Hafákhpokh dárk is vázar;</i>	8	הפכפך דרך אש וזר
<i>Vezákh, jásar pó'lehu.</i>		וזה ישר בעלה
<i>Ţob líšabt 'ól pinnót gog.</i>	9	טב לישבת על פנת גג
<i>Meéšt m'donim v'bet cháber.</i>		מאשת מדנם בית חבר
<i>Nafš ráša' ívvetá rá';</i>	10	נפש רשע אית רע
<i>Lo' júchan b'énar ró'o.</i>		לא יחן בעיני רעה
<i>Ba'nós lec, jéchkam púti;</i>	11	בעני לץ יחכם פזי
<i>B'haškil l'hakhám, jiqqúch dá't.</i>		בחשכל לחכם יקה דעת
<i>Maškil ġaddiġ l'bet ráša'.</i>	12	משכל צדק לבית רשע
<i>M'salléġ rešá'im lára'.</i>		משכל רשעים לרע
<i>-Tem ózno mizža'qát dal,</i>	13	אטם אזני מועקת דל
<i>Gani há' jigrá', v'en 'oná</i>		גם הא יקרא ואין ענה
<i>Muttún boss'ir jikhpa af,</i>	14	מתן כסתר יכפה אף
<i>V'soehd básheq khéma 'ázza</i>		ישתר כחק חמה עזה
<i>Šimchá Ţġaddiġ 'sot muišpat;</i>	15	שמחה לצדק עשת משפט
<i>l'm'chitta l'jót'le áven.</i>		ומחתה לפעלי אין
<i>-Dam, tó'ü muddark háškel.</i>	16	אדם תעה מדרך השכל
<i>Biġ'hál refúim jánuch.</i>		בקהל רפאם ינח
<i>Iš muiħsor 'heb šimcha;</i>	17	אש מחסר אדם שמחה
<i>Okéb jaġm v'sámm lo' jú'sir.</i>		אדם יין ושמן לא יעשר
<i>Kofri laġġaddiġ ráša';</i>	18	כפר לצדק רשע
<i>Vetáchat j'sárim bóged.</i>		י'תחת ישרם בוגד
<i>Ţob sübet b'areġ midbar,</i>	19	טב שבת בארץ מדבר
<i>Meéšt m'donim vakhú'as.</i>		מאשת מדנם וכעס

XXI1b1 M ע"ל. 6b2—3 *ḡabba' l'ḡabba' ḡabba' l'ḡabba'*; גרף נבקשי; 13b4—5 *ḡabba' l'ḡabba' ḡabba' l'ḡabba'*; גרף נבקשי; 20a2 so A; M — ישר (aus 17) 21b2 so A; M — צדק (sehr störend aus dem

<i>-ġur nēchmad bin' ve chākham;</i> 20	אִצִּיר נַחֲמַד בְּנֵיהַ חֲכָם
<i>Ukh'sil adām j'ball'ānu</i>	וְכִסֵּל אָדָם יִכְלֹעֵנוּ
<i>Rod'j ġ'daqā vachāsed,</i> 21	רֹדֵף צָדִיקָה וְחָסֵד
<i>Šimḡā' chajjim vekhāhod.</i>	יִמְצָא חַיִּים וְכֹבֵד
<i>'Ir g'hārūn 'āla chākham,</i> 22	עֵר נִכְרַם עַל־הַ חֲכָם
<i>Vajjōred 'oz mihtichah.</i>	וַיִּירָד עַז מִכִּטְחָה
<i>Šomēr piv nlešono,</i> 23	שֹׁמֵר פִּי וְלֹשֶׁן
<i>Šomēr miḡḡarot nāfšo.</i>	שֹׁמֵר מִצִּרְיֹת נַפְשׁוֹ
<i>Zed, n'az, jāhūr. leḡ š'mo,</i> 24	זֶד וְנֹאז וְיָהוּר לֶגֶן שְׁמוֹ
<i>'Ozū bē'brat zādon.</i>	עֵשָׂה בְעִבְרַת זֹדֵן
<i>Ta'cāt 'aḡel t'mihannu;</i> 25	תָּאִית עֲגֵל תִּמְחֲנוּ
<i>Ki mē'nu j'idav lū'ot.</i>	כִּי מֵאֲנוּ יְהִי לְעֵשָׂה
<i>Kol hājjom tū'va, tū'va;</i> 26	כָּל הַיּוֹם תֹּאוֹה תֹאוֹה
<i>V'qaddiq jittēn 'elo' jāch-sch</i>	וַיִּצְדֵּק יִתֵּן וְלֹא יִחְשֹׁךְ
<i>Zabch rē's'īm to'eba;</i> 27	זָבַח רִשְׁעִים תִּעֲבֹה
<i>Af' ki b'zinuā j'biānu.</i>	אֲפָּ כִּי בִזְמָה יִכְאֲנוּ
<i>'Edi khezāhim j'ihed;</i> 28	עַד כֹּזֵם יֵאָבֵד
<i>V'is šōne' l'nūqach j'dābber.</i>	וְאִישׁ שֹׁנֵעַ לְנֻקְצָה יִדְבֹּר
<i>He'ez iš rāsā' b'fānuc;</i> 29	הֵעֵז אִישׁ רֹאשׁוֹ בְּפָנָיו
<i>V'jašār, hu' jābīn dārko.</i>	וַיִּשָּׂר הָאִישׁ יָבִין דַּרְכּוֹ
<i>En chākhma v'ēn tebōna,</i> 30	אֵין חֲכָמָה וְאֵין תְּבוּנָה
<i>V'en 'eḡa l'nūged jāhvā.</i>	וְאֵין עֵצָה לְנֹגֵד יֵהוּוָה
<i>Sus mākhan l'jom mičhōma;</i> 31	סֹס מִכָּן לַיּוֹם מִלְחָמָה
<i>U' Jāhvā hātēšū'a.</i>	וְיֵהוּוָה הַתְּשִׁיעָה
<i>Nibhār šem tōh mē'šār rah;</i> XXII 1	נִבְחָר שֵׁם (שֵׁם) מִעֵשֶׂר רַחֵם
<i>Mikkāsp e'miz-zihab chēn toh</i>	מִכְסָּף יְמוּחֵם הֵן טוֹב
<i>'Ašir carāš nījāšū;</i> 2	עֲשִׂיר רֵישׁ נִפְשָׁיו
<i>'Ošē khallōmo jāhvū</i>	עֲשִׂי חֲלָלִים יֵהוּוָה
<i>'Arām raš' rō' v'nistar;</i> 3	עֲרָם רֹאשׁ רֵעַ יִנְסָר
<i>P'tajim 'abirā v'nē'našu</i>	פְּתוּיִם עֲבָרֵי עֲנֻשָׁיו
<i>'Eḡh 'nāra jir'at Jāhva.</i> 4	עֲקֹב עֲנִית יֵהוּוָה
<i>'Ošē vekhalūd vechājim</i>	עֲשִׂי יִכְבֵּד יְהִים
<i>'Gmūm, pachim b'dark 'appeš;</i> 5	צֹמֵם פָּחַם בְּדָרֶךְ עֲקֹשׁ
<i>V'šomer nāfšo jirchup.</i>	וְשֹׁמֵר נַפְשׁוֹ יִרְחֹק

Parallelstichos wiederholt) 26 a3 — בִּטְנָה. Übersetzer: gibt's Bitten über Bitten, 28 b3 = wahrheitsgemäss, XXII 3 a3 — אֵין חֲכָמָה וְאֵין תְּבוּנָה (A kann also die Femininendung nicht vorgefunden haben); 30 b3 — אֵין חֲכָמָה וְאֵין תְּבוּנָה (beziehungslös), 9b — וְיֵהוּוָה הַתְּשִׁיעָה (jetzt in A mit I 19 b als Parallelstichos hinter

<i>Ch'nokh láana'r 'ól pí dárko!</i>	6	חֲנוֹךְ לְעֵר עַל פִּי הָרֹבִי
<i>Gan ki jazqín. lo' jásur</i>		גַּם כִּי יִזְקַן לֹא יִסָּר
<i>'Asir berásim jímól:</i>	7	עֶשֶׂר בְּרַשִׁים יִמְשַׁל
<i>Ve'ábd loxü Fís málco.</i>		וְעַבְדָּ לֹחֵז לְאֵשׁ מַלְחָה
<i>Zoré 'avlú jiqç'ir avn;</i>	8	רָעַ עֵילָה יִקְצֹר אֵין
<i>Vešébt 'ebráto jikkhü.</i>		וְשִׁבַּט עֲבָרְתִּי יִכְלֶה
<i>Ṭol 'újin, hu' jebórah;</i>	9	טֹב עֵין הָא יִבְרַךְ
<i>'Oz v'khóhod ja'sä nóten</i>		[עוֹז וְכֹבֵד עֲשֵׂה נֹתֵן]
<i>Chouén raç, góm hu' j'khólkai;</i>		חֲנוּן רַשׁ גַּם הָא יִכְלֹכַל
<i>Ki nóten millarháno l dal.</i>		כִּי נֹתֵן מִלְחָמִי לְדָל
<i>Garés leç, v'jéçé' mólton;</i>	10	גֹּדֵשׁ לֵעַן יִצַּח מֶדֶן
<i>Vejiçhot dín reyúlon.</i>		וְיִשְׁבַּח דִּין יִקְלוֹן
<i>Ohél Jahvü fehór leb;</i>	11	אֶחָד (י') טָהֹר לֵב
<i>Urçimo kü l'mímé darl</i>		[וְרָצִי כָל תַּמִּי דָרָךְ]
<i>Chen jingü' nábon d'bir chen;</i>		חֵן [יִצַּח נָן דְּבִיר חֵן]
<i>Şeyáav ro'ü mälek.</i>		שִׁפְתֵי רֵעֵה מֶלֶךְ
<i>'Ené Jahvü naç'rü da't;</i>	12	עֵינִי (י') נִצְרוּ רֵעֵת
<i>Vaj'sállef dñ're bógeñ</i>		וְיִסְלַף דְּבִירֵי בֹדֶד
<i>Amár 'acel: 'ri báchur;</i>	13	אִמֵּר עֶצֶל אִרִי בָחוּךְ
<i>Betúkh r'chobót eráçeh!</i>		בְּתִיךְ רַחֲמֵה אֶרְצָה
<i>Šuchó "mugqá pí zárot;</i>	14	שִׁחָה עֲמֻקָּה פִי וְרֵת
<i>Ze'üm Jahvü jippól sam.</i>		זַעֲמִי יִפֹּל שָׁם
<i>Jeç dór khe rá' lif'né is;</i>		Εἰς τὸν δόρυ κείνῳ ἔτι φησὶν ὁ δὲ
<i>V'lo' jé'hab, lásub mēhem</i>		Καὶ ὁ δὲ ἀποκρίσας εἰς τὸν δόρυ λέγει
<i>Ievált q'surá l'leb ná'ar;</i>	15	אֵילַת קִשְׁרָה בִּלְבַב נֶעֱר
<i>Šeht mäsar jürhigüana.</i>		שִׁבַּט מִסַּר יִרְחִיקֶנָה
<i>'Oséç dal lēharbot lo;</i>	16	עֲשֵׂק דָל לְהַרְבֹּת לוֹ
<i>Notén l'asir akh l'máçsor</i>		נֹתֵן לְעֵשֶׂר אֶךְ לְמַחֲסֹר

XXII 9 d versetzt, weil 9 a eine zweite Uebersetzung von 8 b zur vermeintlichen Parallele erhalten hatte. 9 c ὁ θεὸς πειράζει τοὺς δίκαιους ἀποκρίσας αὐτοὺς (der Zusatz ἐν τῷ δόρυ λέγει in manchen Textzeugen wohl von einem Revisor nach dem Hebraischen) In M weggelassen, um den durch die ältere Lücke in 11 c für zwei Distichen zu klein gewordenen Vers auf eines zu reducieren 11 c 2—5 durch Homöoteleuton ausgefallen. 14 c in einigen Textzeugen vorher ein entsprechendes Distichon über die richtigen Wege, wohl christlichen Ursprungs. 15 b 3 — נֶעֱר.

(Schluss folgt.)

On the Origin of the Gupta-Valabhî Era.

By
G. Bühler.

The most important among the many and great services, which Mr. FLEET has rendered to Indian history in his Volume III of the *Corpus Inscriptionum Indicarum*, is the clear and convincing demonstration of the credibility of Bêrûni's statements regarding the beginning of the Gupta-Valabhî era. Before the appearance of Mr. FLEET's work, there were no doubt many stout defenders of Bêrûni's assertion that 241 years lie between the Śaka and the Gupta-Valabhî eras, and various discoveries had been made, tending to confirm its correctness. Professor OLDENBERG published in 1881 the correct equivalent of the date on the Erap Pillar, [Gupta-]Sainvat 165 = A. D. 484, and Dr. BHANÐARKAR obtained a confirmation of this result through Professor KERO L. CHILATRE in 1884. In 1885 Dr. PETERSON made known the date of Vatsabhatti's Mandasor Praśasti, in which the Mâlava year 493 is stated to have fallen in the reign of Kumâragupta, i. e. between Gupta-Sainvat 96–130 odd, and he rightly conjectured (what has been actually proved of late by Professor KIELHORN¹) that the Mâlava era must be the Vikrama era. Finally, I myself, who became a believer in Bêrûni after Mr. BENDALL's discovery of an undeniable Gupta date in Nepâl,² found the intercalated month in Dharasena's

¹ *Indian Antiquary*, Vol. XIX, p. 316.

² Though it is at present no matter of any importance, I may state that I always believed one half of Bêrûni's statements. It never occurred to me to doubt the existence of a Valabhî era, which began 241 years after the Śaka era, because I possessed since 1875, through the kindness of Dr. BRIGGS, an excellent fac-simile of

Khedâ grant of [Gupta-]Sañ. 330 and was enabled to show, thanks to the ingenuity of Dr. SCHRAM, that this Sañ. 330 corresponds to A. D. 648. But all this was piece-work. And it is impossible to deny that to Mr. FLEET belongs the merit of having finally disposed of the question of the Gupta-Valabhi era by the careful and elaborate discussion of all available materials in the Introduction to his edition of the Gupta inscriptions. Since its appearance the attempts at pushing back the beginning of the Gupta power by a century, or a century and a half, have ceased and all students of Indian history unanimously accept the fact that the rise of the Guptas took place in the fourth century A. D. There are only small differences of opinion regarding a few minor points, such as the exact initial year of the era, some like Dr. BHANDARKAR holding that it falls in A. D. 318.9, while others, as Mr. FLEET himself, place it in A. D. 319/20.¹ For practical purposes

Arjunadeva's Verâval inscription, which I made over for publication to Dr. HULTZSCH in 1881. This era I believed to mark the foundation of the town of Valabhi. On the other hand, I believed Bêrûnî's statements regarding the beginning of the Gupta era to be erroneous and its true commencement to lie between 190—5 A. D. I also held that this era was the one used by the princes of Valabhi, because it seemed to me evident from the silver and copper coins, found at Valabhi and in the neighbourhood that the Mahârâjas of Valabhi had been vassals of the Guptas. These coins, of which I myself have collected on the spot many hundreds, all show the names of Skandagupta and Kumaragupta (-sic). In 1876 I bought at Sihor, close to Valâ, a hoard of minute copper coins, which together weighed five pounds. The authorities of the British Museum selected a number of them, and it is apparently to some of these specimens that Mr. V. A. SMITH refers in his essay on the Coinage of the Guptas, p. 146. None of these pieces have been issued by the Guptas themselves. They are clearly ancient imitations, and the find-spots show that they were current in Valabhi. I may add that I do not believe in a Valabhi-coinage, of which Sir A. CUNNINGHAM gives some specimens, *Arch. Surv. Rep.*, Vol. ix, Plate V. I cannot make out from his facsimiles the names, read by him, nor have I ever seen any piece on which they can be read.

¹ Another disputed point is the exact translation of Bêrûnî's famous passage (FLEET, *op. cit.*, Intr., p. 23 ff.) regarding the origin of the Gupta era. Professor SACHAU and other Arabists do not agree with the late Dr. WRIGHT's rendering, according to which it is not necessary to assume that Bêrûnî believed the era to begin with the extinction of the Guptas. I have been told by a distinguished Arabist that Dr. WRIGHT's rendering is a little forced. Moreover, it seems hardly probable

this point possesses no great importance. The dates, admitting of an exact verification, are not affected by it. Those, which do not furnish a means of control for the calculation by the addition of astronomical data, will always remain slightly uncertain. For, all the recent examinations of Indian dates by Mr. FLEET, Dr. BHANPARKAR and Professor KIELHORN show very clearly, that the Hindus were not exact in dating their official documents and MSS. The wording very frequently leaves it doubtful, whether expired or current years are meant, and other more serious errors are not rare. At present, it seems to me, the weight of the evidence is in favour of the year 318 9 as the true beginning of the Gupta era.

Next in importance to the epoch of the era is its origin, regarding which Mr. FLEET, *op. cit.*, Intr., p. 130 ff., has given us a new theory. I have already stated in my essay '*Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie*', p. 6, note 2, that I cannot agree with Mr. FLEET, and that the event which led to the establishment of the Gupta era is the Abhisheka of Chandragupta 1. I now redeem my promise to show in detail, how this opinion can be substantiated in spite of the objections, raised against it by Mr. FLEET. Mr. FLEET's views of the question may be briefly stated, as follows:

(1) There is nothing in the ancient epigraphic records, connecting the name of the Guptas with the era, as establishers of it. Slightly corrupt forms of the term Guptakāla or Gupta era occur first in Bêrûni's *Indica*, which belong to the eleventh century A. D. (FLEET, *op. cit.*, Intr., p. 19).

(2) The era is not the result of chronological or astronomical calculations (Intr., p. 33), but owes its origin to an historical event, which actually occurred in A. D. 320 (Intr., p. 130).

(3) This event cannot have been the coronation of any of the Valabhî princes, who were mere Senâpatis or feudatory Mahârâjas until about Gupta-Samvat 320.

that Bêrûni's Pandits, who made the Valabhî era begin with the destruction of Balab (see below, p. 15) possessed any correct information regarding the origin of the Gupta era

(4) Nor can it have been the accession of the first known Gupta prince, Śrī-Gupta, because he also and his son were simple Mahārājas and feudatories, probably of the Indo-Scythic kings.

(5) The era might have been established by Chandragupta 1, who at some time or other during his reign became an independent king. But, with this supposition, it is necessary to assume that the reigns of the first Gupta Mahārājādhirājas had a very abnormal duration, since the third, Chandragupta 2, was on the throne in Gupta-Saṃvat 94 or 95 and his son Kumāragupta until Gupta-Saṃvat 130 odd. "An average of thirty-two years for four successive reigns of Hindu fathers and sons, seems from every point of view an impossibility. And this prevents our making the Gupta era run from the commencement of the reign of Chandragupta 1" (Intr., p. 132).

(6) As we know of no historical event in India, which took place in 320 A. D. and might have caused the establishment of the era, used by the Guptas, and as there was no well known era in India, which would recommend itself to the Guptas for adoption, we must inquire whether there may have been a suitable era beyond the limits of India proper.

(7) Such an era exists, and it is that, uniformly used by the Lichchhavis of Nepāl, the epoch of which agrees with that of the Gupta-Saṃvat. The Lichchhavis, a tribe of great antiquity and power, conquered Nepāl under Jayadeva 1 (Dr. BHAGVANLAL'S Nep. Inscr. No. xv) about A. D. 330. Their era may either actually refer to this conquest or to the abolishment of the oligarchic government of the Lichchhavi's in favour of a monarchy. There is also evidence of intimate relations between the early Guptas and the Lichchhavis. Chandragupta married a Lichchhavi princess, whose father seems to have been a powerful ruler, as his son Samudragupta is called emphatically and apparently with pride "the daughter's son of the Lichchhavi". Moreover, Harisheṇa's Allahābād Praśasti enumerates Nepāl among the countries paying tribute to Samudragupta. And this statement proves at least, that his empire was conterminous with

Nepāl. Both facts indicate that the Guptas were acquainted with Nepāl and, of course, also with its era.

Though Mr. FLEET's discussion of the question undeniably shows great progress as compared with the utterances of earlier writers, and though it contains many valuable remarks, I find it impossible to agree with his ultimate result. His theory of a Lichchhavi era suffers from a fatal weakness, which would at once have become apparent, if he had inserted in his discussion the actual dates of the Nepāl Lichchhavi inscriptions, which in his opinion show an era with the same epoch as that of the Guptas, instead of relegating them to Appendix iv. According to the latter they are: —

BENDALL No. 1, Sāhvat 316 i. e. A. D. 635.

BHAGVANLAL No. 1, Sāhvat 386 i. e. A. D. 705.

BHAGVANLAL No. 2, Sāhvat 413 i. e. A. D. 732/33.

BHAGVANLAL No. 3, Sāhvat 435 i. e. A. D. 754.

BHAGVANLAL No. 4, Sāhvat 535 i. e. A. D. 854.¹

Admitting for argument's sake that Mr. FLEET's interpretation of all five is correct,² it would appear that the era, identical with the Gupta mode of reckoning time, was used in Nepāl from the seventh to the ninth century A. D. There is no evidence whatsoever proving

¹ Mr. FLEET has adopted Dr. BHAGVANLAL's printed reading of the date. But, Dr. BHAGVANLAL informed me in 1885, that he considered his rendering erroneous, and believed the figures to be equivalent to 300 30 5. The first figure is undoubtedly 300, expressed by *a* (for *su*) and two strokes. Moreover, the letters of the inscription certainly do not belong to the ninth century A. D.

² In my opinion Mr. FLEET has not proved that the dates of Dr. BHAGVANLAL's Nos 1—3 are Gupta dates. The Nakshatra and Muhūrta, mentioned in No. 1, no doubt come out correctly for Gupta-Sāhvat 386. But, as Dr. SCHRAM informs me, they come out correctly also for northern Vikrama-Sāhvat 386 current and for southern Vikrama-Sāhvat 386 expired, i. e. either April 27, 328, or May 5, 330 A. D. and for Śaka-Sāhvat 386 expired, i. e. April 23, 464 A. D. It is, therefore, not possible to assert that they prove the date to have the same epoch as the Gupta era. They only show that it is possible to interpret it in this manner, provided that other considerations make that advisable. In my opinion all the circumstances of the case speak against the assumption that Mānadeva ruled as late as A. D. 705 to 732 and that he had to share the small valley with a rival king. A full statement of my objections to Mr. FLEET's views will be given on another occasion.

that this era was established by the Lichehavis, or indeed used in Nepāl before the seventh century. If we add that, according to Harisheṇa's Praśasti, Samudragupta made Nepāl tributary to himself before the year 82 of the same era, the natural inference is that the Lichehavi kings of Nepāl adopted the Gupta era on becoming vassals of the Guptas, just as the Nepāl kings of the Thākuri race adopted the Harsha era of A. D. 606, after Harsha, as Bāṇa says, "had taken tribute from the country in the Snowy Mountains, that is difficult of access".¹ The conjecture, that the Guptas took over the Lichehavi era, is in the face of these facts improbable and untenable.

In addition to this point, there are two others in Mr. FLEET's discussion, regarding which I cannot agree with him. First, I cannot but hold that there are indeed several passages in the inscriptions, which show that the era of 318 or 319 is connected with the name of the Guptas. According to what Dr. BHANDARKAR has recently stated² regarding the impression of the Morbi inscription, it cannot be doubted that the true reading in L. 17 is *gautpe* and that the verse:

पंचाशीत्या युतेतीति समानां शतपंचके ।

गौप्ते ददावदो नृपः सोपरागिर्द्धमण्डले ॥

really proves the era to have been called 'that of the Guptas' in A. D. 904 or 905.

Among the older inscriptions it is the Gīrnār Praśasti of the reign of Skandagupta, which in my opinion indicates that certainly one, probably two, of its dates have been given according to the era of the Guptas. The clearest passage occurs in L. 15:—

अथ क्रमेणाम्बुदकाल आग[तो] निदाघकालं प्रविदार्य तोयदैः ।³

ववर्ष तोयं वज्र संततं चिरं सुदर्शनं येन विभेद चाखरात् ॥

¹ See *Indian Antiquary*, Vol. XIX, p. 40.

² *Journal of the Br. Reg. As. Soc.*, Vol. XVII, Pt. II, p. 97 f.

³ Mr. FLEET, *op. cit.*, p. 60, has the reading *āyat[ī]*, for which I cannot find any authority in the published facsimiles. The last syllable of the word seems to be almost effaced, and no vowel is distinguishable. The nominative *āyato* is required,

संवत्सराणामधिके शते तु त्रिंशद्भिरन्यैरपि षड्भिरिव ।

रात्रौ दिने प्रौष्ठपदस्य षष्ठे गुप्तप्रकाले गणनां विधाय ॥

Mr. FLEET renders the two verses, as follows:—

“Then, in due course of time, there came the season of clouds, bursting asunder with (*its*) clouds the season of heat, when much water rained down unceasingly for a long time: by reason of which (the lake) Sudarśana suddenly burst, — making the calculation in the reckoning of the Guptas, in a century of years, increased by thirty and also six more, at night on the sixth day of (the month) Praushthapada.”

Here everything hangs on the difficult word *prakāla*, which hitherto has not been found elsewhere and can be explained only on etymological principles. Mr. FLEET, who translates it by “the reckoning”, apparently considers it to be a derivative by the Kṛit-affix *a* from *prakal*, which latter he believes to mean “to reckon”. Now, the verb *kal*, which the Pandits commonly call the *kimaduh* on account of the great variety of its meanings, no doubt frequently has the sense of “to count, to reckon”. But, *prakal* (in the present tense *prakālayati*) is, though not uncommon, never used in this way. *Prakālayati* and its derivative *prakālana* invariably mean “to drive out, away, or on” and “driving out, away, or on”. This prevents the acceptance of Mr. FLEET’s interpretation. Under the circumstances it becomes necessary to fall back on the only other possible explanation, viz. to take *prakāla* as a Karmadhāraya compound, consisting of *pra* and *kāla* “time, period”. Compounds of this description are very common in Sanskrit, and in them *pra* has mostly the meaning of *pragata* “preceeding” or “following” or *prakṛiṣṭa* “particular, exceeding”. In words like *prapitāmaha* “great-grandfather”, *prapitṛivya* “paternal grand uncle”, *prāchārya* “the teacher’s teacher”,

because *ambudakāla* must stand for *ambudakālah* and be the subject to *varshati*. In Sanskrit, phrases like *parjanyaḥ*, *devaḥ*, *meghaḥ* etc. *jalam* or *toyam* (accusative) *varshati*, are common. But, no instance has at yet been found of *jalam* or *toyam* *varshati* being used in the sense of *jalam* *meghāt patati*. *Varshaṁ* (nom.), *varshati*, “the rain rains”, however, does occur.

its use corresponds exactly with that of the English *fore* in *fore-fathers* and so on. and of the German *vor* in *Vorväter*, *Vorelter* etc. In words like *prapautra* "son's grandson", *praśishya* "the pupil's pupil", it has the sense of "following" or "next beyond". Used with words denoting time, numbers and measures, it mostly means "the first part of" (*pragata*), as well as, "large, total" (*prakriṣṭa*) and also "very small, a fraction" (*prakriṣṭa*). Thus the Petersburg Dictionaries offer: (1) *prāhṇa* "the first part of the day, the forenoon", (2) *prādhva* "a long journey", *prakuñcha* "a big Kuñchi", (3) *prasamgha* "a large multitude", (4) *prasamkhyā* "the sum total", (5) *prakalā* "a very small part", (6) *prabhūga* "a fraction of a fraction". According to these analogies, we may take *prakāla* to mean either "the period gone before i. e. the elapsed period", or "the total period", or "the large period". With all three explanations the general sense is that of "the era". My translation of the passage, quoted above, is therefore:—

"Then the rainy season, which came in due course of time, drove away¹ with its clouds the season of heat and sent copious showers of water unceasingly for a long time, whereby the (*lake*) Sudarśana suddenly burst at night on the sixth day of Prausṭhapada (*Bhādrapada*) in a century of years, increased by thirty and also by six more, — making the calculation in the era of the Gupta."

I may add that very probably the author of the Praśasti used the uncommon, but permissible, compound *prakāla* only, because *guptānām kālē* did not suit the metre. Every line of his Grantha shows that he was a weak poet, who constantly put in meaningless expletives in order to save the metre. The expression *guptānām kālā*² actually occurs in the first verse of line 27, which gives the last date. It is unfortunately mutilated. But, the size of the break suggests that it has to be completed by adding *vigāṇanayā*.²

¹ Regarding the translation of *pravidārayati* by "drives away" see the larger Petersburg Dictionary sub voce *dar + vi*, causative.

² Lines 25 and 26, where the breaks are exactly of the same size have lost each 35 syllables. In line 27 thirty of the lost syllables belonged to the following Vasantatilakā. Thus not more than five syllables can have been lost at the end of the preceding verse, which may have been an Āryā or a Giti.

With this supposition the verse would run as follows:

कारितमवक्रमतिना चक्रभृतश्चक्रपालितेन गृहम् ।

वर्षश्लेष्टात्रिंशे गुप्तानां काल[विगणनया] ॥¹

“Upright Chakrapālita caused the temple of the god who carries the war-disc, to be built in a century of years (*and*) the thirty-eighth [*according to the reckoning of the*] era of the Guptas.”

The last point, regarding which I must differ from Mr. FLEET, is his assertion that “an average of thirty-two years for four successive reigns of Hindu fathers and sons seems from every point of view an impossibility”. Mr. FLEET himself has given, Introduction p. 131, an instance from the history of the later Chālukyas, in which kings of four generations ruled for 130 years, and more examples of the same kind might be quoted. But, as these cases are not exactly analogous, I will confine my remarks to such, where the reigns of a father, his son and his grandson, and of a father, his son, his grandson and great-grandson cover respectively more than one hundred and one hundred and thirty years. Though there are only very few Indian dynasties, regarding which we possess full and authentic information, it is yet possible to adduce two perfectly certain cases of the kind.

The chronicles of the Jaina Merutuṅga give for the fifth, sixth and seventh kings of the Chaulukya dynasty of Gujarāt the following dates:—

No. 5, Bhīma 1, Vikrama-Saṃvat 1078—1120, or 42 years.

No. 6, Karṇa 1, son of No. 5, Vikrama-Saṃvat 1120—1150, or 30 years,

No. 7, Jayasīṃha, son of No. 6, Vikrama-Saṃvat 1150—1199, or 49 years.

The total of the three reigns is, according to this authority, 121 years and the average for each a little more than forty.

The earliest inscription of Bhīma 1 is dated Vikrama-Saṃvat 1086. But we know from the oldest Musulman historian of the

¹ I have altered the spelling of the words in accordance with the usage of the editions of Sanskrit poems.

Ghaznevide Sultans (ELLER, *History of India*, Vol. II, p. 469) that Bhima was on the throne some years earlier, viz. at the time of Mahmud's expedition against Somnâth in A. H. 414 or 415, A. D. 1023 or 1024, which latter year corresponds with southern Vikrama-Samvat 1080 or northern Vikrama-Samvat 1081 expired. The correctness of the date, given for Jayasimha's death, is attested by Hemachandra in his *Mahāvira-charita*, where he says that his patron and pupil Kumārapāla, the successor of Jayasimha, mounted the throne 1669 years after Mahāvira's Nirvāṇa i. e. 1669 — 470 = Vikrama-Samvat 1199. Merutuṅga's dates are therefore authentic, and a succession of three fathers and sons with average reigns of more than forty years certainly did occur. I will add that Kumārapāla, Jayasimha's successor, was the grandson of the elder brother of Karpāṇi and thus belonged to the next generation after Jayasimha. He became king, when he was about fifty years old, and ruled until Vikrama-Samvat 1229 or thirty years. If we add the years of his reign to the total given above, we obtain for the four generations 151 and an average of $37\frac{1}{4}$ years.

The second case is still more to the point. In Mr. FLEET's Tables of the Eastern Chalukyas² we find the following reigns:—

No. 8, Vishṇuavardhana III, 37 years.

No. 9, Vijayāditya I, son of No. 8, 18 years.

No. 10, Vishṇuavardhana IV, son of No. 9, 36 years.

No. 11, Vijayāditya II, son of No. 10, 44 or 48 years.³

The total of the four reigns is thus 135 or 139 years and the average $33\frac{3}{4}$ or $34\frac{3}{4}$. In the presence of these indisputable facts the doubts regarding the possibility of such occurrences must be given up. In my opinion, some of the social customs of the Indian royal families favoured the occurrence of a succession of long reigns. Every king had scores of queens and contracted, as his fancy

¹ *Ueber das Leben des Jaina-Mönches Hemachandra*, p. 30 f. and p. 78 ff.

² *Indian Antiquary*, Vol. XX, p. 12 f.

³ Some inscriptions give also 40 years, which statement Mr. FLEET rejects for very good reasons. See also, Dr. E. HULTZSCH, *South Indian Inscriptions*, Vol. I, p. 52.

dictated, from time to time new matrimonial alliances. Each new favourite tried to have a son by all possible means and to deprive the sons of the elder wives of the succession. Thus there was always a good chance that a king, who lived to the age of 60 or 70, might be succeeded by a son of twenty or even younger. Of course, early excesses, revolutions, and wars carried off many a ruler in the prime of life, and acted as a corrective.

The bearing of the results of the preceding discussion on the question of the origin of the era of 318 or 319 is plain. As the name of the Guptas was connected with it not only in the eleventh century A. D., but in the beginning of the tenth and even in the fifth, it must have been established by a Gupta king. As Mr. FLEET has shown that the first two Guptas, being only Mahārājas, cannot have been *Śakakartṛis*, the third ruler, who was the first Mahārājādhirāja, must have been its originator. The thus necessary assumption, that the first four Gupta Mahārājādhirājas, father, son, grandson and great-grandson, ruled in succession during more than 130 years, is made perfectly credible by the analogous cases which occurred among the Chandukyas of Anhilvād and the Eastern Chalukyas. The historical event, which led to the establishment of the era, was, of course, the Abhisheka of Chandragupta 1, his solemn installation as an independent sovereign. The inscriptions, it seems to me, furnish us with materials, which allow us to hazard at least a conjecture, how and where this event took place. Mr FLEET has very properly called attention to the pride, with which the Guptas regarded Chandragupta's alliance with a Lichchhavi princess. The coins of Chandragupta 1 give the name of Kumāradevi and the word *Licchhavarajah*, and Samudragupta is called emphatically "the daughter's son of the Lichchhavi". This indicates that Chandragupta 1 made a great marriage and that he and his son had special reasons for remembering it.

It is not only certain that the father of Kumāradevi was a powerful ruler, but also probable that the marriage enabled Chandragupta to push his fortune and to reach the proud position of a Mahārājādhirāja. Now, the Lichchhavi father-in-law cannot have been, as

Mr. FLEET and others with him conjecture, a ruler of Nepāl. Nepāl has always been an insignificant state, as might be expected from its small territorial extent and its small population. Its authentic history never shows any signs that it was really important, and its legends admit that it fell an easy prey to one Indian dynasty after the other. But, Dr. BHAGVANLAL'S Nepāl inscription No. xv informs us¹ that the Lichchhavis ruled before the conquest of Nepāl, and possibly also after that event, at Pushpapura or Pāṭaliputra, the ancient capital of India north of the Ganges. This statement is not incredible, because we know from the canonical books of the Buddhists² that the Lichchhavis were settled in Tirlut and formed an oligarchic republic in Vaiśālī-Besarh about the beginning of the fifth century B. C. And ancient coins, inscribed with the name of the Lechhavi tribe in Aśoka characters, have been found. It is quite possible that they obtained possession of Eastern India and its capital after the downfall of the Śuṅgas or later. The Lichchhavi kings of Pāṭaliputra in all probability were powerful, and to them Chandragupta's father-in-law probably belonged. If that was so, the importance, attributed to his marriage, is easily explained. For, Chandragupta himself appears to have been king of Pāṭaliputra.

Following the earlier writers, Mr. FLEET (*op. cit.*, p. 5) is inclined to assume that Kanauj was the capital of the Guptas. But, the inscriptions prove clearly that Chandragupta II held his court at Pāṭaliputra, and they indicate that his father Samudragupta probably had his residence in the same town. We read in the Udayagiri Cave Inscription:—

तस्य राजाधिराजर्षेरचिन्त्यो[ज्ज्वलक]र्मणः [॥]

अन्वयप्राप्तसाचिन्त्यो व्या[पृतः सा]न्धिवियहः ॥ [॥] ३ [॥]

¹ *Indian Antiquary*, Vol. ix, p. 178. श्रीमान्पुष्पपुरे कृतिः चित्तिपतिर्जातः सुपुष्पस्ततः । साकं भूपतिभिस्त्रिभिः चित्तिभृतां त्यक्तान्तरे विंशतिं ख्यातः श्री-जयदेवनामनृपतिः प्रादुर्वभूवापरः ॥ The name of the king is *Kṛti* (see the large Pet. Dict. sub voce) not *Śupushpa*. *Śupushpa* is an adjective, "possessing a fair flower" i. e. the town Pushpa and prosperity.

² See e. g. *Sacred Books of the East*, Vol. xvii, p. 108 ff.

काँत्सः शाव इति ख्यातो वीरसेनः कुलाख्यया [१]
 शब्दार्थन्यायलोकज्ञः कविः पाटलिपुत्रकः [॥] ४ [॥]
 कृत्स्नपृथ्वीजयार्थेन राज्ञिविह सहागतः [१]
 भक्त्या भगवतः शम्भोर्गुहामेतामकारयत् [॥] ५ [॥]^१

3—4. "Virasena, famous by the family-name Kautsa Śāba,² who is acquainted with grammar, politics,³ logic and the (*ways of the*) world,⁴ a poet (*and*) an inhabitant of Pāṭaliputra,⁵ who serves that saint-like supreme king of kings (*Chandragupta* n) the performer of unthinkable, splendid deeds, as hereditary minister, being employed as the (*official*) charged with peace and war,"

5. "Came hither (*to Udayagiri*) together with the king himself who was desirous of conquering the whole earth, (*and*) through devotion towards divine Śambhu, caused this cave to be made."

Here it is clearly stated that Chandragupta's minister of foreign affairs was an inhabitant of Pāṭaliputra. The natural inference is that the town was the capital of the empire. This statement must, of course, be used to determine the situation of the town of Kusumapura, where Samudragupta "took his pleasure" according to verse 7 of Harishena's Praśasti,⁶ and it is thus highly probable that Pāṭaliputra-Kusumapura was also the capital of the second Gupta Mahārājādhirāja. Under these circumstances I hold with Mr. V. A. Smith, *Coinage of the Gupta Dynasty* p. 56, that Pāṭaliputra was from the beginning

¹ See FLEET, *op. cit.*, p. 35. The bracketed syllables and signs are my restorations. It is possible to write in the first line also ०रचिन्थोदितकर्मणः | Ml. FLEET'S restoration in the second line व्यापृतसन्धिविग्रहः introduces a metrical mistake. That, given above, is Professor JACOB'S.

² Sanskrit grammar forbids us to take with Mr. FLEET *Virasena* as a family-name. The family-name is *Kautsa Śāba*, which latter may be a subdivision of the *Kautsa gotra*, or the name of the *laukika gotra*.

³ I take *artha* in the sense of *arthasāstra*, i. e. *rājāṇi*.

⁴ *Loka* has, I think, the same meaning as *vārtā*, Kāmaṇḍ Nṛsāra ii. 3, and *vārtārambhāḥ*, Manu vii. 43.

⁵ The formation of the word *Pāṭaliputra* is taught, Pāṇini iv. 2. 123.

⁶ FLEET, *op. cit.*, p. 6.

the residence of the independent Guptas.¹ Now, if the Lichchhavi father-in-law of Chandragupta I governed Eastern India from Pāṇā, and if Chandragupta had the same capital, it may be inferred that he gained the throne through his marriage, be it peaceably, his queen Kumāradevi having no brothers or near male relatives entitled to the succession, or by force, the rightful heir being removed or passed over in his favour.

In conclusion, I will add my explanation of the circumstance that the Gupta era is also called *Valabhisāmrāt*. The reason is, I believe, not the fact that the kings of Valabhī used it, but the legend, current in Gujjarāt, according to which the destruction of Valabhī took place in Vikrama-Saivya 376, the epoch of the Gupta era. All the known inscriptions, containing the expression *Valabhisāmrāt* have been incised at a time, when Valabhī no longer existed and its kings had become mythical. The earliest bear the date 850, which corresponds approximatively to A. D. 1168 or 1169.² The legend of the destruction of Valabhī is narrated at length by Merutuṅga (A. D. 1306) in the *Prabandhachintāmaṇi*, p. 275 ff. (Bombay edition), where, p. 279, a Prakrit verse is quoted, which runs as follows:—

पणसयरी वासाइ तिसि सयाइ अइक्कमेऊण ।
विक्कमकालाओ तओ वलहीभङ्गो समुप्पन्नो ॥³

¹ The possible objection, pointed out by Mr. FLEET, that no inscriptions of the first Guptas have been found in Eastern India, has in my opinion no great weight, because no excavations have been made at Pāṇā. There are other dynasties in India, such as the Western Kshatrapas, whose inscriptions have only been found in outlying provinces, not in the neighbourhood of their capitals. The capital of Chashtana and his successors was Ujjain. But, the four known Kshatrapa inscriptions come from Kāpiāhvāḍ, where also the greater number of the Kshatrapa coins has been found.

² See *op. cit.* Vol. III, p. 1, and No. 86 in the list of inscriptions attached to the Bhāunagar Prācīn South Saṅgraha, which contains a Jmāgadhī inscription of the same year.

³ The spelling has been slightly altered according to I. O. L. Sanskr. MSS. BÜHLER, Nos. 296 and 297. Both these MSS. offer the reading पणसयरी वास-सयं, which Pandit Rāmachandra's MS. A also has. An English abstract of Merutuṅga's story is found in Mr. K. Foss's *Ras Mala*, p. 12 ff., 2nd edition.

“When 375 years had passed since the time of Vikrama, then the destruction of Valabhī took place.”

The story of Valabhī's fall and the date are repeated by many Jaina writers of later times. Both are much older than Merutuṅga and may possibly go back to the tenth century. For Bêrûnî, *Indica* Vol. I, p. 192 f., gives an only slightly differing version of Merutuṅga's narrative. He, too, states that Balab, who takes the place of Śilāditya in the Gujarātī story, perished together with his town and people in consequence of his oppression of the goldmaker Raṅka, who bribed a foreign enemy, according to Bêrûnî the king of Amansûra, to avenge his wrongs. And according to Bernier it was this king Balab who established the era, identical with the Gupta-kāla. Under these circumstances I take *Valabhisamvat* to mean *Valabhībhāṅgasamvat*, the era of the destruction of Valabhī, and I believe that the Gupta era, like the Mālava and Śaka eras, changed its name only, because the historical events through which it was originated and later introduced into Kāthiāvāḍ, were completely forgotten, and myths did duty for history.

Indian Inscriptions to be Read from Below.

By

G. Bühler.

Since the time when Dr. E. HULTZSCH succeeded in deciphering the Pallava inscription on the Amarâvati Pillar and proved the existence of Indian inscriptions which have to be read from below, Mr. J. F. FLEET has brought to light another case where the stonemason for some reason or other has begun his work at the lower end of a *stele*, and has made the lines run upwards. Mr. FLEET's remarks on the Mahâkûṭa Pillar inscription and the facsimile, *Indian Antiquary*, Vol. xix, p. 7 ff., show that the first line of this document is the lowest and that all the others wind upwards in a spiral line all around the stone. Both the Amarâvati and the Mahâkûṭa inscriptions are in Sanskrit, and their dates fall (that of the former is merely conjectural) in the fifth or sixth century A. D. and in the beginning of the seventh. An examination of some older, partly unpublished, documents enables me to prove that the stonemasons occasionally have committed the same freak in much earlier times.

Sir A. CUNNINGHAM's Mathurâ inscription No. 7, *Archaeological Survey Reports*, Vol. III, Plate XIII stands as follows:

L. 1. सत्तैवाहिनिये धर्मसोमाये दानं ॥ नमो अरहन्तन [॥*]

L. 2. सिद्ध । सर्वं २०[+^३]२ यि १ दि -- स्य पूर्वये वाचकस्य अर्थमात्रि-
दिनस्य नि[र्वर्तना^३]^१

^१ The last letter is really णि, see the facsimile in the *Epigraphia Indica*, Vol. I, p. 395.

According to an excellent photograph of an impression, sent to me by Dr. BURGESS, the first letter of the second line is not **का**, but either **तो** or more probably **गो**, and the fifth letter of the same line is not **स** but **सि**. With these changes we obtain: —

L. 1. **गनकपुतेन कत**

L. 2. **गोदतेन सिव**

or, reading the document from below:

गोदतेन सिव (२) गनकपुतेन कत [॥^३]

This is in Sanskrit:

गोदत्तेन शिवगणकपुत्रेण कृतम् [॥^३]

and in English: "Made by Godatta, the son of Sivagayaka".

The name *Godatta* probably means "given by Go i. e. the goddess of speech", compare *Godāsa* and *Gopālita*. The name *Śivagaya* is well known.

I may add that in my opinion the second Nâdsur inscription (*op. cit.*, p. 7) has also to be read from below. But, I defer giving my version, because my photographs are not distinct enough to allow of a certain reading.

'Al-musaǧǧar.

Von

Max Grünert.

1. Was die arabischen Originallexica und die davon abhängigen europäischen Wörterbücher des Altarabischen über مشجر sagen, bezieht sich auf jene Bedeutung, welche hauptsächlich von den verschlungenen Pflanzenarabesken zu verstehen ist, die in Werken morgenländischer Baukunst, Malerei und Weberei als Hauptverzierung erscheinen:¹ man sagte z. B. ديباج مشجر. Brokat mit Baum- oder Pflanzenarabesken,² wie wir etwa von ‚geblumten‘ Stoffen sprechen.

Aber weder in den erwähnten Wörterbüchern noch in den mir zugänglichen rhetorischen Schriften der Araber und den anderweitigen, einschlägigen Werken habe ich auch nur die geringste Notiz gefunden, welche über المشجر als Terminus technicus einer speciellen Nebendisciplin der arabischen Lexicographie Aufschluss geben würde.³ Und doch haben schon alte Meister der arabischen Sprach-

¹ FLEISCHER, *Kleinere Schriften* II. 571 f.

² Der Verfasser des *Tān al-'arab* sagt: ديباج مشجر منقوش بنبهة الشجر. المشجر من التصاوير ما كان تكريف. مشجر erwähnt er das interessante على صيغة الشجر und على صنعة الشجر.

³ Die persische Rhetorik verzeichnet ein Kunststück مشجر, nach welchem ein den Baumstamm entlang geschriebenes Distichen an der Stelle der Astansätze in die Baumäste hinein weiter gelesen werden kann und eine stete Abwechslung des Sinnes ergibt; s. RUCKERT, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, neu herausgegeben von W. PRERSEN (Gotha 1874) S. 154 f. — Auch im Arabischen ist es Titel verschiedener Phantasie-Schriften, welche ihre Zeichen in Form von

wissenschaft dieser Disciplin eingehende Studien und eifrige Behandlung gewidmet: ich meine **المُشَجَّر** als *Terminus technicus* einer speciellen Behandlungsweise der Homonymik, welche Behandlungsweise, wie es scheint, die älteste Vorstufe für die spätere, der eigenthümlichen Form des **مشجر** entkleidete Disciplin des **اشتراك** (Homonymik) gewesen ist

2. Die Idee nun, welche dem **مشجر** zu Grunde liegt, beruht auf dem schönen Vergleiche von Wort und Baum: wie aus dem Baumstamme sich Aeste und Zweige herausentwickeln, so verzweigen sich aus der Bedeutung eines Stammwortes (Homonymum) ästegleich immer neue Bedeutungen. Demgemäss wird die ursprünglichste, allgemeinste und bekannteste Bedeutung (das **أصل**) eines Homonymum als **شجرة** „Baum“ bezeichnet, die anderen diesem Homonymum eigenen Bedeutungen aber als **فروع** (Sg. **فرع**) „Aeste, Zweige“.

So ist z. B. die gewöhnlichste Bedeutung des Homonymum **عين** „Auge“ gleichsam ein **شجرة**, die übrigen Bedeutungen aber, wie „Sonne, Bargeld, Quelle, Regen, Wage, Vornehmer, Substanz, Goldstück u. s. w.“ sind **فروع**, jede einzelne ein **فرع**.

Dies ist ein Merkmal des **مشجر**, das andere Merkmal besteht darin, dass diese „Bedeutungs-Verästelung“ dadurch immer grössere Dimensionen annimmt, dass auch das Wort, welches als Erklärung des **شجرة** oder des **فرع** dient (also immer der *Prädicatsbegriff*), selbst wieder zum Ausgangspunkte einer Bedeutungs-Verzweigung gemacht wird; z. B.

شجرة العين عين الوجه والوجه القصد والقصد الكسر والكسر جانب الجب
u. s. w. oder: **أفرع العين الشمس والشمس شمس الحبل والحبل**
أفرع العين والشمس والشمس والشمس والشمس والشمس u. s. w.

Mit Rücksicht auf dasselbe Bild führen daher solche Schriften, in welchen die Disciplin des **مشجر** behandelt wird, den Namen **شجر الدر** „Perlen-Bäume (Korallen-Bäume)“.

Wir können also **المُشَجَّر** als *terminus technicus* einer speciellen

Bäumen mit Aesten verschiedener Anzahl und Stellung bilden; vgl. W. PRIESER, *Verzeichniss der arab. Handschriften zu Göttingen* III 34, Nr. 1373.

Behandlungsweise der Homonymik mit dem Worte ‚Wortsinn-Verästelung (Bedeutungs-Stammbaum)‘ übersetzen.

3. Bekanntlich verdanken wir dem Sammeleifer des grossen und gelehrten Compilers Sijûti gar manches kürzere oder längere Excerpt aus vielleicht für immer verlorenen werthvollen Schriften der alten arabischen Philologen; auch für die Kenntniss des مشجر haben wir, wie es scheint, als einzige Quelle Sijûti's *Muzhir* (Sm.) anzusehen.¹ Kein Geringerer, als der alte Lexicologe Abû Tajjib († 350 H.)² ist es, welcher ein sogenanntes شجر الدر verfasste, aus welchem Sijûti in seinem *Muzhir* ein längeres Excerpt gibt: es heisst daselbst: Sm. I, 219, 5 ff.: أَلَفَ فِي هَذَا التَّوَعِّجِ جَمَاعَةٌ مِنْ أَيْمَةِ اللُّغَةِ: قَالَ أَبُو الطَّيِّبِ فِي كُتُبِهِ سَمَّوْهَا شَجَرَ الدَّرِّ مِنْهَا شَجَرُ الدَّرِّ لِأَبِي الطَّيِّبِ اللُّغَوِيِّ، وَكَانَ أَبُو الطَّيِّبِ فِي كِتَابِهِ الْمَذْكُورِ هَذَا كِتَابَ مَدَاخِلِ الْكَلَامِ لِلْمَعَانِي الْمَخْتَلِفَةِ، سَمَّيْنَاهُ كِتَابَ شَجَرِ الدَّرِّ لِأَنَّا تَرَجَمْنَا كُلَّ بَابٍ مِنْهُ بِشَجَرَةٍ وَجَعَلْنَا لَهَا فُرُوعًا، فَكُلُّ شَجَرَةٍ مِائَةٌ كَلِمَةٍ أَصْلُهَا كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ وَكُلُّ فَرْعٍ عَشْرَ كَلِمَاتٍ إِلَّا شَجَرَةً خَتَمْنَا بِهَا الْكِتَابَ عِدَدَ كَلِمَاتِهَا خَمْسَمِائَةٍ كَلِمَةٍ أَصْلُهَا كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ. وَأَمَّا سَمَّيْنَاهُ الْبَابَ شَجَرَةً لِأَشْجَارِ بَعْضِ كَلِمَاتِهِ بِبَعْضِ أَيْ تَدَاخُلِهِ وَكُلُّ شَيْءٍ نَدَاخَلَ بَعْضُهُ فِي بَعْضٍ فَقَدْ تَشَاجَرُوا“ d. i. ‚Ueber diese Kategorie hat eine grosse Anzahl von Meistern

¹ Edit. Bülâk (1282) I, 219, 5—222, 7; es bildet das 31 نَوْع mit der Ueberschrift: معرفة المشجر Ta'âlibî († 429) hat in seinem *Sirr al-'arabijah* (2 Theil des فقه اللغة, Cairo, Lithogr. 1284) 182, 12—183, 1 ein فصل mit der Ueberschrift: في وقوع اسم واحد على أشياء مختلفة, worin er einige Homonyma, aber ohne den Charakter des مشجر, behandelt; Ta'âlibî hat bekanntlich für seine hier behandelten سنن العرب den alten Lexicologen Ibn Fâris († 394 H.) stark excerptirt, in dessen فقه اللغة wohl ein ausführliches Capitel über dieses Thema zu finden war. Es ist bemerkenswerth, dass sowohl in Ta'âlibî's *Sirr* wie in Sijûti's *Muzhir* das Capitel إبدال unmittelbar hinter den in Rede stehenden Themen folgt, was das Abhängigkeits-Verhältnis Sijûti's klarlegt; aber weder Ta'âlibî noch Ibn Fâris erwähnen den Ausdruck مشجر, ja nicht einmal den Terminus technicus اشتراك

² In Sijûti's *Muzhir* öfter citirt, z. B. I, 88, 181; II, 198, 222, 223; vgl. FLÜGEL, *Die grammat. Schulen der Araber* 12, 41; Abû Tajjib's alte Schrift مراتب المعاني hat bekanntlich Sijûti in seinen أخبار التكويني benutzt, welche letz-

der arabischen Sprachwissenschaft Bücher abgefasst, die sie *شجر الدَّر* nannten: dazu gehört (z. B.) das *شجر الدَّر* von dem Lexicologen Abū Tajjib.

Abū Tajjib sagt in seinem (eben) erwähnten Buche: „Dies ist das Buch der Verästelung der Wörter in die verschiedenartigsten Bedeutungen: wir haben dasselbe das Buch *شجر الدَّر* genannt, weil wir jeden Abschnitt davon mit einem *شجرة* (Baum) einleiteten (bezeichneten)¹ und diesem (Baume) *فروع* (Aeste und Zweige) beifügten. Jedes *شجرة* nun enthält 100 Wörter, deren Grundwort ein einziges Wort ist und jedes *فرع* 10 Wörter: nur das *شجرة*, das am Ende des Buches steht (das letzte *شجرة*), hat 500 Wörter, deren Grundwort (Anfangswort) ein einziges Wort ist: und nur deswegen haben wir einen (Buch-)Abschnitt *شجرة* genannt, weil ein Wort in das andere sich (astartig) verschlingt,² d. h. in dasselbe sich einnistet; jedes Ding aber, von dem ein Theil in den anderen sich einzwängt, das verästelt sich.“

4. Mit den Worten: *فهذا الوجه الذى ذهبنا اليه* schliesst Sujūṭī das vollständige Excerpt über das Homonym *عَيْن* aus Abū Tajjib's Schrift an, das nach seiner Eintheilung in ein *شجرة* und acht *فروع* 180 Vocabeln enthält.

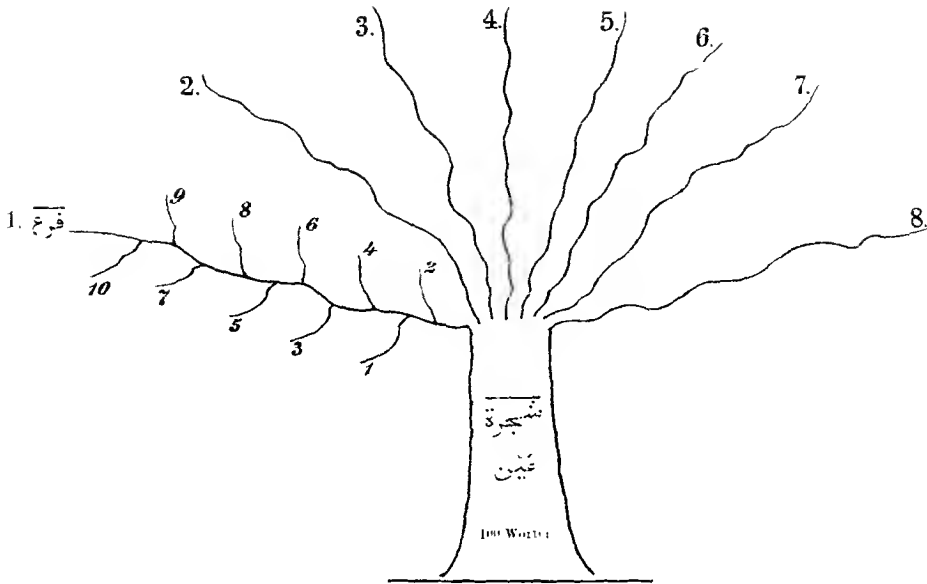
Folgende Zeichnung mag die Grundidee des *مشجر* veranschaulichen:

teiles Werk (in seiner mittleren Redaction) in der Wiener Handschrift die Grundlage zu FLUGEL's vorher erwähnten Arbeit bildete.

¹ Daher erscheint die Aussprache *المُشَجَّر* als *المَشَجَر* zweifellos richtig; *المَشَجَر* ist ein in viele *شجرة* eingetheiltes Ganze; so heisst auch der Titel von Zamahšari's bekanntem grammatischen Werke *المُفَصَّل*, weil es ein in viele *فصل* eingetheiltes Ganze ist.

² Vgl. *Tāǧ al-'arīs*: *وَأَمَّا سَمَى الشَّجَرِ شَجْرًا لِدُخُولِ بَعْضِ أَغْصَانِهِ فِي بَعْضٍ*.

³ Ueber *عَيْن* als *مُشْتَرِك* Ausführliches bei Sm. I, 177 ff. (seltsamer Weise ohne Zurückbeziehung auf *المَشَجَر*; daselbst viele interessante literargeschichtliche Notizen: auch *Tāǧ al-'arīs* bringt s. v. *عَيْن* manches Wichtige über diesen lexicalischen Artikel, wie überhaupt eine Sammlung aller diesbezüglichen Details eine schöne lexicalische Skizze abgeben möchte.



5. Ein solches, *شجرة الدّر* genanntes Werk muss ein überaus reichhaltiges lexicales Material enthalten haben: Sm. heisst es am Ende des Excerptes: *وفي الكتب المؤلفة في هذا آخر هذا المثال*. *وفي الكتب المؤلفة في هذا النوع أمثلة كثيرة من ذلك*. Aus Ta'ālībī's *Sirr*, 182 f., sowie aus Sujūṭī's Tractat über *المشترك*, Sm. I, 177 ff. lernen wir eine ganze Reihe solcher Homonymen kennen: dazu gehören neben *غَيْن* z. B. *مَوْلَى*, *حَمِيم*, *خَال*, *مَرَض*, *عَدَل* u. s. w.¹

6. Als Terminus technicus der Lexicographie hat *المشجر* sein Analogon in dem Kunstausdrucke der Traditions-Wissenschaft: *المُسْتَلْسِل*, ununterbrochene (Tradition):² Sm. I, 222, 7 in *هذا النوع يناظره من علم الحديث نوع المُسْتَلْسِل*: لطيفة.

7. Wie erwähnt, ist das *شجرة الدّر* des Abū Tajjīb sehr alt und darum allein schon Sujūṭī's Excerpt sehr werthvoll. Doch auch

¹ Die rhetorische Figur *الاستخدام* hat gewisse Berührungspunkte mit der Homonymik gemein: vgl. MEHREN, *Rhetorik der Araber* 107, 177 f.

² Vgl. Risch, *Comm. des Lazzad-din* . . . 2 f. u. 10.

rücksichtlich des Inhalts und des, öfters mit kleinen Excursen untermischten, lexicalischen Styls verdient dieses Excerpt unsere volle Beachtung; Manches erscheint hier, was bei Gauhari fehlt, sehr viele Worterklärungen aber sind genauer und bestimmter gefasst.

Ich glaube daher keinen Fehlgriff zu thun, wenn ich die 73 Zeilen des Bûlâker Textes hier in philologisch treuer Reproduction wiedergebe, vielleicht um so weniger, als die Bûlâker Edition, die eine Neubearbeitung schon längst verdient hätte, voller Fehler und typographischer Ungenauigkeiten ist, bei lexicalischen Dingen aber eine Akribie unerlässlich erscheint.

Dem Texte ist ein Wort-Index angefügt; die Zahlen hinter den Wörtern beziehen sich auf die Zeilen des Textes.

شَجَرَةٌ الْعَيْنُ عَيْنُ الْوَجْهِ وَالْوَجْهُ الْقَصْدُ وَالْقَصْدُ الْكُسْرُ وَالْكَسْرُ جَانِبُ
الْحَبَاءِ وَالْحَبَاءُ مَصْدَرُ خَابَأْتُ الرَّجُلَ إِذَا خَبَأَتْ لَهُ خُبَاءً وَخُبَاءٌ لَكَ مِثْلُهُ وَالْحَبَاءُ
السَّحَابُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى¹ يُخْرِجُ الْحَبَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالسَّحَابُ اسْمُ
بِعَامَةٍ كَانَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ وَالتَّبْيُّ التَّلُّ الْعَالِي وَالتَّلُّ
مَصْدَرُ التَّلِيلِ وَهُوَ الْمَضْرُوعُ عَلَى وَجْهِهِ وَالتَّلِيلُ صَفْعُ الْعُنُقِ وَالْعُنُقُ الرَّجُلُ مِنْ⁵
الْجَرَادِ² وَالرَّجُلُ الْعَيْدُ³ وَالْعَيْدُ الْمَطَرُ الْمُعَاوِدُ وَالْمُعَاوِدُ الْمَرِيضُ الَّذِي يَعُودُكَ فِي
مَرَضِكَ وَتَعُودُهُ فِي مَرَضِهِ وَالْمَرِيضُ الشَّائِكُ وَفِي التَّنْزِيلِ⁴ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَيْ
شُكٌّ وَالشَّائِكُ الطَّاعِنُ يُقَالُ شُكَّهُ إِذَا طَعَنَهُ وَالطَّاعِنُ الدَّاحِلُ فِي السِّنِّ وَالسِّنُّ
قُرْنٌ مِنْ كُلِّ أَيْ قِطْعَةٌ وَالْقُرْنُ الْأَمَّةُ مِنَ النَّاسِ وَالْأَمَّةُ الْجَيْنُ مِنَ الدَّهْرِ وَالْجَيْنُ
خَلْبُ النَّاقَةِ مِنَ الْوَقْتِ إِلَى الْوَقْتِ وَالْخَلْبُ مَاءُ السَّمَاءِ وَالسَّمَاءُ سَقْفُ الْبَيْتِ¹⁰
وَالْبَيْتُ رُؤُوسُ الرَّجُلِ وَالرُّؤُوسُ التَّمَطُّ مِنْ فُرْشِ الدِّيْبَاجِ وَالْفُرْشُ أَفْتَاءُ الْإِبِلِ مِنْ قَوْلِهِ
تَعَالَى⁵ حُمُولَةٌ وَفُرْشًا وَالْإِبِلُ قَالِ الْمَفْسِرُونَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى⁶ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى
الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ قَالُوا الْعَيْمُ وَالْعَيْمُ الصَّدَى مِنَ الْعَطَشِ وَالصَّدَى مَا تَحْتَوِي
عَلَيْهِ الْهَامَةُ مِنَ الدَّمَاعِ وَالْهَامَةُ جَمْعُ هَائِمٍ وَهُوَ الْعَطْشَانُ وَالْهَائِمُ السَّائِعُ فِي
الْأَرْضِ وَالسَّائِعُ الصَّائِعُ وَبِهِ فُسَيْزُ السَّائِبِ حُونَ⁷ وَالصَّائِمُ الْغَائِمُ وَالْقَائِمُ صَوْمَعَةٌ¹⁵

² Sm. I. 219, 12. — ¹ Sûre 27, 25. — ² Vgl. Mutanabbî 141, 19. — ³ Text falsch العهد (mit ف) — ⁴ Sûre 8, 51. — ⁵ Sûre 6, 143. — ⁶ Sûre 88, 17. —
⁷ Sûre 9, 113.

الراهب والراهب المتخوف^١ والمتخوف الذى يقتطع مال غيره فينتقصه^٢
ومنه قوله تعالى^٣ أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ نُحُوفٍ والمال الرجل ذو الغنى والثراء
والثراء كثرة الأهل والأهل الخلق يقال فلان أهل لكذا أى خليف به والخلق
المخلوق أى المقدر والمخلوق الكلام الزور والزور القوة والقوة الطاقة من طاقات
٢٠ الخبل والطاقة المقدرة والمقدرة اليسار واليسار خلاف اليمين واليمين الآلية
والآلية التقصير والتقصير خلاف الخلق والخلق الذبح والذبح الشق والشق شدة
الأمر على الإنسان والشدّة الجلد والجلد الحزم من الأرض والحزم شدة^٤ جزم
الفرس والحزم مصدر تحازم الرجلان إذا تباريا أيهما أحزم للحيل أى أخذت
بحزمها والأحزم الأحكم فى الأمور والأحكم الأمتنع والأمتنع الجانب المنيع والمنيع
٢٥ الشئ الممنوع ممن طلبه والطلب القوم الطالبون والقوم الرجل القائم والقائم
المصلى والمصلى من الخيل الذى يجرى بعد السابق فى الجرى والجرى الإفاضة
فى الأخبار والإفاضة الانكفاء والانكفاء أنكباب الإناء والانكباب دنو الصدر من
الأرض والصدر الرئيس والرئيس المصاب فى رأسه بسهم والسهم القسط من
الشئ والقسط العدل والميل الحُبّ والحُبّ آنية من الجرّ والجرّ
٣٠ سقم الخبل والسقم الصبّ والصبّ الدنف من عشق به والدنف العلة والعلة
السبب والسبب الخبل والخبل صيد العصفور بالجباله والعصفور غرة دقيقة
فى جبين الفرس والغرة أول ليلة يرى فيها الهلال والهلال الرخى المثلومة
والرخى سيد القبيلة والقبيلة واحد شؤون الرأس والشؤون الأحوال والأحوال
جمع حالة والحالة الكارثة والكارثة جمع كائر وهو الذى يكور عمامته على رأسه
٣٣ والرأس فارس القوم والفارس الكاسر فرسه^٥ السبع الكاسر العقاب والعقاب
رائة الجيش والجيش جيشان النفس والنفس بلء كَفّ من دباغ والكف
جياطة نكة الثوب والثوب نفس الإنسان والإنسان الناس كلهم قال الراجز
* وعَضْبَةٌ نبيهم من عذنان *

بها هدى الله جميع الإنسان *

٤٠ فَرَعَ وَالْعَيْنَ عَيْنَ الشَّمْسِ وَالشَّمْسُ شَمْسُ الْخَيْلِ وَالْخَيْلُ الْوَهُمُ وَالْوَهُمُ
الْجَمْلُ الْكَبِيرُ وَالْجَمْلُ دَابَّةٌ مِنْ دَوَابِّ الْبَحْرِ وَالْبَحْرُ الْمَاءُ الْمِلْحُ الْحُرْمَةُ

^١ Sm. I. 220, 1 — ^٢ So der Text; besser: فينتقصه. — ^٣ Sûre 16, 49. —

^٤ Als اسم النوع — ^٥ Nach الفرس aber ist جرّ nur ein تصحيف für جرّ: s. den Ragaz-Vers in Bistānī's *Mahit* s. v — ^٦ Sonst سيد. — ^٧ Better: الكف

— ^٨ Better: الكف (mit آل) wie später.

والحرمة ما كان للإنسان حراماً على غيره وحراماً حتى من العرب والحى حسد
الميت

فَرَعَ وَالْعَيْنُ النَّقْدُ وَالنَّقْدُ ضَرْبُكَ أذن الرجل أو أنفه بإصبعك والأذن
الرجل القابل لما يسمع¹ والقابل الذى يأخذ الدلو من المائي والدلو السير⁴⁵
الرفيق والرفيق الصاحب والصاحب سيف² والسيف مصدر ساف ماله إذا
أودى وأودى الرجل إذا خرج من إخليله الودى والودى الفسيل

فَرَعَ وَالْعَيْنُ موضع انفجار الماء والانفجار انشقاق عمود الصبح والصبح جمع
أصبح وهو لون من ألوان الأسود واللون الضرب والضرب الرجل المهزول
والمهزول الفقير والفقير المكسور فقر الظهر والفقر البوارى والبوارى أنوف الجبال⁵⁰
والأنوف الأوائل من كل شىء والواحد أنف بضم الهمزة وفى التون الصم
والشكون

فَرَعَ وَالْعَيْنُ غَيَّنَ الميزان والميزان بُرْج فى السماء والسماء أعلى متن
الفرس والمنتن الصلب من الأرض والارض قوائم الدابة والقوائم جمع قائمة
وهى السارية والسارية المُرْتَّة تَنْشَأُ لَيْلاً والليل فُرُخ الكروان والفرخ ما اشتملت⁵⁵
عليه قبائل الرأس من الدماغ والقبائل من العرب دون الأحياء

فَرَعَ وَالْعَيْنُ مَطَرَ لا يُقْلَعُ أيما ومطر حتى من أحياء العرب والأحياء جمع
حياء الثقافة والحياء الاستحياء والاستحياء الاستيقاظ التماس النظرة
والالتماس الجماع والجماع ضد الفراق والفراق جمع فرق وهو طَرْف يسع ستين
رطلاً والفرق جمع فارق والفارق من التوق والأثن التى تذهب على وجهها عند⁶⁰
الولادة فلا يُدْرَى أين تَنْتَجُ

فَرَعَ وَالْعَيْنُ رَئِيسُ القوم والرئيس المصاف فى رأسه بعضاً أو غيرها
والرأس زعيم القبيلة أى سيدها والزعم الضبير أى الكفيل والصبير السحاب
الأبيض المتراكم أمتافا فى الهواء والأعناق جمع عنق والعنق الرجل من الجراد
والجراد العهد والعهد المطر الأول فى السنة والأول يوم الأحد فى لغة أهل⁶⁵
الجاهلية زوى أبو بكر بن دُرَيْد عن أبى حاتم عن الأصمعى وأبى غُبَيْدَةَ وأبى

— وَتَى لغة قلبية² für — Sm. I, 221, 1. — لها يقال له¹ Sonst

³ Eigentlich doch قوائم الدابة — ⁴ Text falsch العهد (mit ف) wie oben.

زَيْدٌ كُلُّهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ حَبِيبٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو قَالَ كَانَتْ الْعَرَبُ فِي
الْجَاهِلِيَّةِ تَسْمَى ¹ الْأَحَدَ الْأَوَّلَ وَالْأَثْنَيْنِ الْأَهْوَنَ وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ الْأَهْوَدُ ² وَالثَّلَاثَةَ
جِبَارًا وَالرَّبْعَةَ دُبَارًا وَالْخَمِيسَ مُؤَنَسًا وَالْجُمُعَةَ الْعَرُوبَةَ وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ عَرُوبَةً ³
70 فلا يَعْرِفُهَا وَالسَّبَبُ شَيْبَارًا“

فَرَعَ وَالْعَيْنُ نَفْسُ الشَّيْءِ وَالنَّفْسُ مِلَّةٌ الْكَفَّ مِنَ دَبَاغٍ وَالْكَفَّ الدَّبَّ
وَالدَّبَّ التَّوَرُ الْوَحْشِيُّ وَالتَّوَرُ فُشُورُ الْقَصَبِ تُعَلُّو عَلَى وَجْهِ الْمَاءِ وَالْقَصَبُ
رِهَانُ الْخَيْلِ وَالرَّهَانُ الْمُرَاهَنَةُ مِنَ الرَّهُونِ وَالْمُرَاهَنَةُ الْمُقَاوَمَةُ فَلَانٌ يِرَاهَنُ فَلَانًا
أَي يَقَاوِمُهُ وَالْمُقَاوَمَةُ مَعَ الرَّجُلِ أَنْ تَذْكُرَ قَوْمَكَ وَيَذْكُرَ قَوْمَهُ فَتَتَفَاخَرَا بِذَلِكَ
75 وَالْقَوْمُ الْقَبِيلَةُ“

فَرَعَ وَالْعَيْنُ الدَّهَبُ وَالدَّهَبُ زَوَالُ الْعَقْلِ وَالْعَقْلُ الشَّدُّ وَالشَّدُّ الْإِحْكَامُ
وَالْإِحْكَامُ الْكَفَّ وَالْمَنْعُ وَالْكَفَّ قَدَمُ الطَّائِرِ وَالْقَدَمُ الثَّبُوتُ وَالثَّبُوتُ جَمْعُ ثَبَتٍ
مِنَ الرِّجَالِ وَهُوَ الشَّجَاعُ وَالشَّجَاعُ الْحَيَّةُ وَالْحَيَّةُ شَجَاعُ الْقَبِيلَةِ يُقَالُ فَلَانٌ حَيَّةٌ
ذَكَرٌ إِذَا كَانَ شَجَاعًا جَرِيًّا قَالَ الشَّاعِرُ

* وَإِنْ رَأَيْتَ بَوَادِ حَيَّةً دَكَّرًا * 80
* فَادْهَبْ وَدَعْنِي أُمَارِسَ حَيَّةَ الْوَادِي *

Index.

12	إِبِل	51	أَنْف	58	اسْتَبْقَاء	18	نَرَاء
44	أُذُن	51	أَنْوَف	11	بَيْت	37	ثُوب
54	أَرْض	68 65	أَوَّل			72	ثُور
21	أَلِيَّة	18	أَهْل	4	تَلَّ		
9	أَمَّة			5	تَلِيل	69	جِبَار
37	إِنْسَان	41	بُحْر	77	ثَبَّت	65	جِرَاد
69	مُونَس	50	بَوَادِر	77	ثُبُوت	29	جَرَّ

¹ S. Bistānī's *Muḥit* s. v. عرب und دبر

² Und أَوْهَدٌ — ³ Sm. II, 86, 7

⁴ Sm. I, 222, 1.

26	جَرَى	2	حَبَّأَ		15	صَائِم
22	جَلَدَ	2	خَابَأَ	31	سَبَبَ	
59	جَمَاع	2	خَبَاءَ	3	سَحَاب	49
41	جَمَلُ	3	حُبَّ	55	سَارِيَّة	
36	جَيْش	18	خَلِيق	30	سَمْع	8
		19	مُخْلَق	52 10	سَمَاءَ	25
29	حَبَّ	16	مَتَخَوِّف	8	سَنَ	20
31	حَبَل	40	خَيْل	28	سَهْم	
31	جِبَالَة			15	سَائِح	29
42	حَرَام	69	رُبَار	46	سَاف	69
42	حُرْمَة	45	دَلَو	46	سَيْف	31
23	ثُحَاظَة	30	دَنْف			35
24	أَحْزَمُ			33	شُؤُون	76
22	حَزَم	72	دَبَّ	78	شُجَاع	30
23	حِزَام	21	ذَبَحَ	76	شَدَّ	64 5
24	أَحْكَمُ	76	ذَهَبَ	22	شِدَّة	64
77	إِحْكَام			21	شُقْ	65 6
10	حَلَبَ	63 35	رَأْس	8	شَنَّ	6
21	حَلَقَ	62 28	رُئِيسَ	8	شَاكَّ	44, 40, 1, 57, 53, 48
34	حَالَة	6	رَجُل	40	شَمْس	76 71, 62.
33	أَحْوَال	33	رَحَى	70	شِيَار	
9	حِين	46	رَفِيق			32
42	حَى	16	رَاهِب	30	صَبَّ	13
78	حَيَّة	73	رَاهَن	48	صَبَّحَ	
58	حَيَاءَ	73	مُرَاهِنَة	49	أَصْبَحَ	48
57	أَحْيَاءَ	73	رِهَان	63	صَبِير	55
58	اسْتَحْيَاءَ			46	صَاحِب	35
		63	زُعِيم	28	صَدَّرَ	11
		11	زَوْج	13	صَدَى	59
2	خَبَأَ	19	زور	26	مَصَلَّ	60
						فَارِقَ

59	فِرَاق	54	قَوَاقِم	68	أَهْوَدُ
50	فَقْر	74	مُقَاوِمَة	14	هَامَة
50	فَقِير	75 25	قَوْم	14	هَائِم
		19	قُوَّة	68	أَهْوَنُ
45	قَابِل				
33	قَبِيلَة	27	انكباب	1	وَجْه
54	قَبَائِل	1	كُسْر	47	أَوْدَى
20	مَقْدَرَة	35	كَابِر	47	وَدَى
77	قَدَم	77 71 36	كُف	53	مِيزَان
9	قَرْن	27	انكفاء	40	وَهْم
29	قِسْط	34	كَائِر		
72	قُصْبُ	34	كَارَة	20	يَسَار
1	قُصْد			20	يَمِين
21	تَقْصِير	59	التماس		
25 15	قَائِم	49	لُون	50	مَهْزُول
54	قَائِمَة	55	لَيْل	32	هَلَال

Anzeigen.

M. BLOOMFIELD. *The Kauśika-Sūtra of the Atharvaveda, with Extracts from the Commentaries of Dārila and Keśava*. Edited by — [Vol. xiv of the *Jour. Am. Or. Soc.*]. New-Haven 1890 [pp. lxxv, 424].

The Kauśika-Sūtra, which bears also the title Saṁhitāvidhi, possesses a greater value for the correct interpretation of the Atharvaveda than any other among its Aṅgas. Hence, Sāyaṇa treats it in his commentary of the Saṁhitā as the chief Sūtra of the fourth Veda, from which the Vinīyoga of the Sūktas may be learnt, and allots to the more pretentious Vaitāna-Sūtra a secondary position. Of late, Professor BLOOMFIELD has also shown in a series of excellent essays, which, I trust, will be continued, that it is much the safest guide for students of the Atharvaveda, and with its help he has succeeded in clearing up various dark points and in correcting some rather serious errors of other Vedists. An edition of the work was, therefore, a real desideratum. That, now offered to us, is a very good piece of work, as good as could be turned out with the available materials, which, owing to the great ignorance of all modern Atharvavedis, are in a bad condition. Professor BLOOMFIELD's critical method deserves all commendation. He has carefully utilised the very corrupt commentary of Dārila, the Paddhatis, the Kalpas and Pariśiṣṭas of the Ātharvaṇas, as well as the published literature of the Vedas. Though he does not hesitate to place, as must be done in the case of the Kauśika-Sūtra, a number of conjectures into his text, he nevertheless is very conservative and makes due allowance for the peculiarities of the language and style of the Sūtras. And most of his emenda-

tions are very plausible. In collating the MSS. Professor BLOOMFIELD has taken even more trouble than was absolutely necessary. His MS. Bh. is only a modern copy of the MS. P., which I had taken in 1871 or 1872 in order to present it to the Berlin Library. In connexion with this matter, I may add a few facts regarding the other MSS., which may prove serviceable hereafter. First, the MS. P. is that, which Professor HARG saw at Broach (the *Brugukshetra* i. e. *Bhṛigukshetra* of the colophon) in 1864, and which I acquired in 1871 from NARBHERĀM DAVE (i. e. *Drivedin*, not *Deva*, as is stated on p. x). Further, the MS. K. has certainly been copied from the same original as P. I purchased it in Ahmadābād on June 29, 1880 together with 89 other MSS. of the Atharvaveda, which, if I remember rightly, had belonged to a Brahman in the Cambay State. Moreover, the MS. Bū. comes likewise from Gujarāt and probably from the neighbourhood of Ahmadābād. Its colophon must be corrected, as follows: लिखावि[त]मेता[तत्] त्रिकमजीतनयद्रुपाराम[मिण् ॥] लिखावित काशिपुरि- [री]मध्ये । etc. *Kāśīpurī* is sometimes used by the Pandits as the Sanskrit name of *Kāśindra-Pāḍāḍī* near Ahmadābād, and it was probably there that Kīrṇārām, the son of Trikamjī, had it copied. Finally, the MS. E. which is a copy either of No. 21 or 22 of my Collection of 1866 '68, comes from the Dekhan. I had two copies taken, one from a modern MS., belonging to Mr. LIMAYE at Ashṭe, and one from a MS., discovered in Sātārā or Kolhāpur. The genetic relation of MS. E to Ch, which Professor BLOOMFIELD suspects, is very probable, as large numbers of MSS. used to be imported from Benares into the Dekhan.

In the notes to the text Professor BLOOMFIELD has given the greater portion of Dārila's Bhāṣya, as well as extracts from the Atharva-Paddhati,¹ and in the Appendix extracts from Keśava's Paddhati. Both are indispensable, and I think, it would have been well, if the Bhāṣya had been given in full. For the emendation and understanding of the Bhāṣya and of the Paddhatis a knowledge of

¹ This work is the commentary on the Kauśika, of which Professor HARG speaks in his Report of 1864. The title in Mr. NARBHERĀM's copy, which Prof. HARG saw, is *Saṁhītāvidhivivaraṇa*, see my Report of 1870-1, p. 2.

Gujarāṭi is desirable. For, their language is full of Gujaraticisms, and many bad spellings occur, which point to faults in pronunciation, common in Gujarāt. Thus Dārila's *jyeshthāmadhu* (Intro., p. lvi) for *madhuyashṭikā* is an unlucky transliteration of Gujarāṭi *jethmadh*, his *prishṭi* for *prishṭha*, (which is also common with the Jaina authors of the 14th and later centuries) has been caused by the Gujarāṭi *pīth*, a feminine, and the faulty pronunciation *shṭ* instead of *shṭh*, and his *(aja)-leṇḍikā* renders Gujarāṭi *lūḍī* which is always used for goat's dung. I should not wonder, if Dārila had belonged to the ancestors of the Luṇāvāḍā colony of Atharvavedis, because he apparently was well acquainted also with the language of Mālvā. Again, Keśava's *māṇaka* occurs in the Cintra Praśasti (*Epigraphia Indica*, i. 277) and is a measure used in Southern Kāṭhiāvāḍ (Bérinū, *Indica* i. 166). The same author's *challanikā* (as must be read instead of *vallanikā*), is a bad transliteration of Gujarāṭi *chālanī* 'a sieve'. The correct Sanskrit would have been *chālanī*. Further, the word *kājala*, used in the Daśa Kar. and Ath. Paddh., is the correct Gujarāṭi form for *kajjala*. If the author of the latter work says, p. 1 note 5, *mantrā nāsti*, the blunder is due to the Gujarāṭi *nathī*, which is used for the singular and the plural. One hears such phrases, as well as expressions like *alaie-bhira* (Intro., p. lvi) and *rikalpita* (*ibidem*, p. lvii), very commonly from half educated Pandits and Bhattjis. As regards the spelling, I will only point out one instance, where the pronunciation of Gujarāt is clearly perceptible. The Ath. Paddh. has p. 2, note 1:—

आचारसंप्रदायविषये विस्तृतानि ब्राह्मणानि शिष्ये संप्रदायो रक्षितः ।

Professor BLOOMFIELD has very properly put a sign of exclamation after *śikṣhe*, but he might have confidently emended it by adding in brackets *śishyāṇi*. *Kha* is commonly pronounced for *sha*. Further, uneducated people often use *ksha* for *khyā*, and say e. g. *muksh* for *mukhya* (compare the Vedic *kṣā* for *khyā*). They also pronounce *e* for *ai* and do not sound the Visarga. With a knowledge of Gujarāṭi a good many similar emendations may be made, and other peculiarities, such as the occasional omission of the case-terminations,

find their explanation, if one keeps in mind that Dârila and the other Bhattjîs did not write pure Sanskrit, but the mixture of Sanskrit and Gujarâti, common among men of their class.

Professor BLOOMFIELD's introductory remarks on the language of the Kauśika-Sûtra, its component parts and the Śākhâs of the Atharvaveda are most valuable and interesting. The indices materially facilitate the use of the book. The warmest thanks of every Sanskritist are due to him for the great trouble he has taken in order to make his work really useful and serviceable. I trust that he will eventually give us a translation of the Kauśika-Sûtra, for which task he is better qualified than most other Sanskritists.

Vienna, July 25, 1891.

G. BÜHLER.

W. CALAND. *Zur Syntax der Pronomina im Avesta*. Amsterdam 1891.
(Aus den *Verhandlungen* der k. Akademie der Wissenschaften in Amsterdam, B. xx.)

Die vorliegende Abhandlung, die auf einer gewissenhaften Durcharbeitung der Texte beruht, ist ein neuer Beitrag zu der besonders durch die Arbeiten HUBSCHMANN's und JOLLY's ansser allen Zweifel gestellten Thatsache, dass das Avestische auch syntactisch die allernächsten Beziehungen zum Altindischen hat. Sehr hübsch ist in diesem Betreff der vom Verfasser (p. 14) geführte Beweis, dass *aēm* und *hāu*¹ genau so angewendet werden, wie *āyam* und *asāu*, ferner die zuerst, meines Wissens, von ihm bemerkte Verwendung des indischen Relativums im Sinne der persischen Izāfet (p. 22). Für einen glücklichen Gedanken halte ich die vom Verfasser versuchte Eintheilung der verbalen Relativsätze nach ihrer Bedeutung in adjectivische und

¹ Ich stimme dem Verfasser vollkommen bei, wenn er die Form *hāu* für apokryph hält. Das indische *asāu* zerlegt sich wohl in *a* + *sā* + *u*, wobei *sā* Masculinum, oder besser gesagt Commune, ist. Als Masculinum wird es bekanntlich einmal im Rîgvêda gebraucht und es ist nicht nöthig darin metrische Verlängerung zu sehen, da ja indogermanische Masculina auf *ā* existiren.

selbstständige (p. 29), ein Unterschied, der bekanntlich in der englischen und französischen Interpunction auch äusserlich hervorgehoben wird. Interessant ist auch der aus dem Gebrauche der Possessiva sich ergebende Schluss, dass das Altindische sie einstmals alle verwendet habe und dass *sra* erst später allein herrschend geworden sei (p. 53).

Nicht beizustimmen vermag ich dem Verfasser, wenn er (p. 17) gegen die allgemein angenommene Hypothese, dass das Relativum aus einem Demonstrativum hervorgegangen sei, Einwendungen erhebt. Es ist immer bedenklich solche allgemeine Behauptungen auf Grund von Untersuchungen, die ihrer Natur nach ein eng beschränktes Gebiet umfassen, aufzustellen. Uebrigens ist die Beweisführung des Verfassers, wenn ich ihn recht verstehe, nur dagegen gerichtet, dass das Relativum erst auf iranischem Boden aus dem Demonstrativum entstanden sei. In einem Falle, nämlich den concessiven Relativsätzen, soll nach dem Verfasser (p. 39) kein Beziehungsbegriff im Hauptsatze vorhanden sein; ich kann jedoch nicht finden, dass die dafür angeführten Stellen aus dem Rigveda eine solche Auffassung, die mit dem Begriffe des Relativums in Widerspruch steht, rechtfertigen. Wenn ein R̥ṣi sich an den Gott wendet mit der Anrede: „Welche Weisen auch immer dich gerufen haben, höre mich,“ so fühlt sich der Sprecher offenbar als in einer gewissen Beziehung zu den anderen Weisen stehend, ihnen ebenbürtig oder überlegen, und das Relativum bezieht sich auf die Kategorie, zu der sich der Rufer selbst rechnet.

Die Fälle, in denen nach JUSSE Ausfall des Relativpronomens anzunehmen ist, sind vom Verfasser nicht erörtert worden, auch *yad*, als Conjunction, hat er bei Seite gelassen: beides hätte wohl eine Besprechung verdient.

Dass das Grundwort von *knāthauiti* mit der indischen Wurzel *knath* identisch sei (p. 26), scheint mir wegen des Nasals äusserst zweifelhaft, auch sehe ich in der Form nicht die 3. P. sing., sondern fasse mit Anderen das vorhergehende *yām* im Sinne der Iṣāfet

Dass das Indische „nur *kacrit* im Sinne eines Indefinitums gebrauchen könne (p. 48), ist wohl ein Versehen, da *kaccana* und *kopi* dieselbe Bedeutung haben.

J. KIRSTE.

ABEL MECHITHAREAN, Erzbischof. *Պատմութիւն ժողովոց Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ հանդերձ կանոնադրութեամբք* (*Geschichte der Concilien der armenischen Kirche zugleich mit den Canones*). Wağaršapat (Edžmiatsin). ՌՅԻԿ = 1874. 8. 44 und 159 S.

Obschon seit der Veröffentlichung dieses Werkes mehrere Jahre verflossen sind, so glaube ich dennoch, dass eine kurze Anzeige desselben nicht überflüssig sein dürfte, da es einerseits den europäischen Gelehrten kaum bekannt geworden ist und andererseits für die Kirchengeschichte einen hohen Werth beanspruchen kann.

Das Buch umfasst in 61 Capiteln alle Concilien der armenischen Kirche von der Begründung derselben bis zum 17. Concil von Wağaršapat (Edžmiatsin) im Jahre 1866. Jedem Concil sind die von demselben angenommenen Canones beigelegt.

Wegen der Canones ist diese Publication ein Quellenwerk zu dem von mir (S. 52) angezeigten Rechtsbuche von Mechithar Gōš, weshalb es auch von dem Herausgeber W. BASTAMEAN in der Einleitung häufig citirt wird.

In Betreff des Planes des Werkes und des Verfahrens bei der Veröffentlichung der Canones spricht sich der Verfasser auf S. 44 folgendermassen aus:

Ի զհետարութեան պատմութեան հետեւցոյց աղետակին համառօտելոյ 'ի Միքայէլ Աբգեպեակոսեան Սպիւնութեան, զոր տպագրեալ է միայլութիւն 'ի Մակուա յամի 1830. իսկ զկանոնս, է' զոր եղար բոս համառօտութեանց 'ի Պատմութեան Հայոց Ս. Չամչեան, բարդատութեամբ ընդ ձեռագիր կանոնադրոց զբառան հայրապետական Երեսնայոց մերոյ սուրբ Իջմիածնի, եւ է' որ Երեսնակալ 'ի կանոնադրոց անտի զպակտորդն եւ զնշ եղեալն 'ի նմին Պատմութեան կամ առ նախանձա, կամ ոչ անելոյ 'ի ձեռնի:

FRIEDRICH MÜLLER.

100 100 100

I.

¹ Überliefert ist hier die Reihe:

୧୬. ପ୍ରଶ୍ନ - ୧୫

• Ist etwa $\frac{1}{2}$ zu lesen?

II.

[illegible]

Die einzelnen Buchstaben wurden von den Orthoepisten derart ausgesprochen, dass man hinter jeden derselben ein *a* setzte, also: *ka, ta, pa* u. s. w.; bloß *ʿ* wurde mit *u* gesprochen und die Resonanzlaute (Nasale) hatten das *a* nicht hinter, sondern vor sich, daher man *an, an̄, am* sprach. Daraus erklärt es sich, dass in den Alphabeten bald *ك, ت, پ, ع, و*, bald *كع, تان, پان, وان* geschrieben werden.

Auffallend ist, dass *ſ* im 1. Alphabet drei Mal erscheint, nämlich erstens in Begleitung von *ſw*, wohin es wahrscheinlich durch ein Versehen später gerathen ist, zweitens zusammen mit *w*, wo es entschieden hingehört, und drittens im Vereine mit *v*, wo das 11. Alphabet an dessen Stelle *vw* bietet. Wahrscheinlich ist an dritter Stelle, wenn man für *ſ* die Aussprache *zj* nicht gelten lassen will, dafür *vw* zu setzen.

Auffallend ist auch die Stellung von w und u im 11. Alphabet. Man möchte nach der Aussprache dieser Laute und der Classification des 1. Alphabets vielmehr folgende Anordnung erwarten:

۱۰۹۷ . مس و س . فله و د .
۱۰۹۸ . ق و ک . ع . ی

Das **ᵛ** beider Alphabete ist nach meiner Ansicht nichts anderes als **ᵘ**. Während aber **ᵘ** aus dem **ᵑ** des Pahlawi hervorgegangen ist, geht **ᵛ** auf das alte **ḡ** zurück, welches der Form eines hebräischen **ḡ**

و = 𐬪 identisch sind, nur mit dem Unterschiede, dass die ersteren im Pahlawi, die letzteren im Awesta-Texte vorkommen, so ist gar nicht daran zu zweifeln, dass man die Zahl 60 nur dann herausbringt, wenn man die beiden Alphabete, nämlich das Awesta- und das Pahlawi-Alphabet zusammenfasst, wie es KIRSTE in der auf S. 24 gegebenen Uebersicht factisch gethan hat.

Was nun das Verhältniss der Zendschrift zur Pahlawischrift, speciell dem sogenannten Bücher-Pahlawi anbelangt, so kann ich nicht der Meinung jener Gelehrten mich anschliessen, welche die erstere aus der letzteren direct ableiten und diesen Process etwa in das sechste Jahrhundert unserer Zeitrechnung versetzen.¹ Die Zendschrift hat sich schon früher, vielleicht schon im dritten Jahrhundert, von einem alten Pahlawi-Alphabet und zwar, wie ich bestimmt glaube, unter dem Einflusse der griechischen Schrift abgezweigt. Dafür sprechen die Zeichen 𐬀, 𐬁, 𐬂, 𐬃, 𐬄 und besonders 𐬅. Das Zeichen 𐬅 kann nicht auf Pahl. 𐬀 zurückgehen, sondern ist der Reflex jener alten Form des *d*, welche das offene Köpfchen besass; 𐬁 ist das umgekehrte 𐬀 und hat mit dem Pahl. 𐬁 ursprünglich nichts gemein. — 𐬂, 𐬃 können nur aus dem *w* der Inschriften, nicht aber aus dem des Bücher-Pahlawi erklärt werden. 𐬄 ist nicht, wie man glaubt, aus 𐬅 entstanden, sondern hängt mit dem 𐬅 des Bücher-Pahlawi² zusammen. Es schliesst sich wohl an 𐬅 an, ist aber alterthümlicher als dieses. 𐬅 sowohl im Zend- als auch im Pahlawi-Alphabete lässt sich aus dem sasanidischen *s* schlechterdings nicht ableiten, sondern geht auf eine ältere, dem hebräischen 𐤎 ähnliche Form zurück, welche nicht zwei, sondern drei senkrecht herablaufende Striche besass.

Der Buchstabe 𐬆 ist nicht, wie man glaubt, aus 𐬁 entstanden, sondern aus dem 𐬀 des Bücher-Pahlawi hervorgegangen.

¹ Vgl. SALMANN C., Ueber eine Parsenhand-schrift der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St Petersburg, Leiden 1878, p. 25. (Vol. II der *Travaux de la 3^e session du Congrès international des Orientalistes*) und SPIEGEL, *Vergleichende Grammatik der altiranischen Sprachen*, S. 11.

² Ueber diesen Buchstaben vergleiche man diese *Zeitschrift* IV, 353

Ich erlaube mir nun meine Ansicht in Bezug auf die Entwicklung der Pahlawi- und Zendschrift übersichtlich mitzutheilen.

Dem Pahlawi-Alphabet liegen 17 Zeichen des semitischen (speciell aramäischen) Alphabets zu Grunde. Ein Buchstabe, nämlich ק , fehlt ganz und ה , ר einerseits, sowie א , ה , מ , ע andererseits sind in je ein Zeichen zusammengefloßen.

Semitisch	Pahlawi	Zend
א	𐭠 ¹	𐬀 𐬁 𐬂 𐬃 𐬄 𐬅 𐬆
ב	𐭡	𐬇
ג	𐭢	𐬈 (alte Form 𐬉)
ד	𐭣	𐬊 𐬋 (aus der alten Form hervorgegangen)
ה	𐭤	𐬌 𐬍 𐬎 𐬏 (aus der alten Form)
ו	𐭥	𐬐 𐬑
ז	𐭦	𐬒
ח	𐭧	𐬓 𐬔 𐬕
ט	𐭨	𐬖 𐬗 𐬘 𐬙
י	𐭩	𐬚 𐬛 𐬜 𐬝 𐬞 𐬟
כ	𐭪	$\text{𐬠 𐬡 𐬢 𐬣 𐬤 𐬥 𐬦 𐬧 𐬨 𐬩 𐬪 𐬫 𐬬 𐬭 𐬮 𐬯 𐬰 𐬱 𐬲 𐬳 𐬴 𐬵 𐬶 𐬷 𐬸 𐬹 𐬺 𐬻 𐬼 𐬽 𐬾 𐬿}$
ל	𐭫	𐬿
מ	𐭬	𐬿
נ	𐭭	𐬿
ס	𐭮	𐬿
ע	𐭯	𐬿
פ	𐭰	𐬿
צ	𐭱	𐬿
ק	𐭲	𐬿

𐬿 , 𐬿 sind aus ai (𐬿) hervorgegangen, 𐬿 ist $= \text{𐬿} + \text{𐬿}$ ($\text{ai} + \text{ij}$). 𐬿 sind gewiss dem griechischen ε entnommen;² sie haben die Vorbilder für armen. Է , Է abgegeben.

Das Dativ-Zeichen 𐬿 , 𐬿 im Neupersischen. — Das Dativzeichen 𐬿 , 𐬿 des Neupersischen ist schwer zu erklären. Ich habe dasselbe schon lange aus der Präposition altpers. *patij*, awest. *paiti* abgeleitet

¹ Dieses Zeichen ging aus dem semitischen ר hervor; es vertritt dann neben 𐬿 auch 𐬿 und 𐬿 .

² SPIEGEL a. a. O. 17

wegen der Pronominalformen بدو. بدان. بدین. بدیشان, welche die ältere Form von به. ب. als بد voraussetzen lassen. Dagegen aber lässt sich einwenden, dass die Präposition *patij*, *paiti* im Neupersischen ihr anlautendes *p* beibehalten hat, wie aus پیغام. پیمان. پیکار. بیکر. پیوستن etc. deutlich hervorgeht, daher das Dativzeichen پ. بد. پ. lauten müsste. Soll das *b* von بد. ب. auf ein älteres *p* zurückgehen (und dies fordert die Form des Parsi چه, ځه), dann muss dieses *p* ursprünglich im Inlaute zwischen Vocalen gestanden haben. Es wäre daher passend an altpers. *upā* zu denken. Vergleicht man aber Formen wie از = *hačā*, پی = *pasā*, ابر = *upairi*, dann müsste aus altem *upā* im Neupersischen اب geworden sein. Es macht also hier bei *upā* wiederum der Anlaut dieselben Schwierigkeiten, welche uns oben der Anlaut innerhalb der Präposition *patij*, *paiti* gemacht hatte.

Mit با, dessen ältere Form im Parsi اوا سکلا lautet, hat به. ب. nichts gemein, obwohl es mit demselben von einigen Gelehrten zusammengestellt wird.

Das neupersische *Präfix* بی. — Das Präfix بی wird mit Substantiven, sowohl einheimischen als auch fremden, zusammengesetzt, um mit denselben Adjective zu bilden, welche bezeichnen, dass die durch das Substantivum ausgedrückte Qualität nicht vorhanden ist: z. B.: بی دل, 'herz-los', بی گناه, 'sünden-los', بی خرد, 'einsicht-los', بی خبر, 'ohne Nachricht', بی عزت, 'ohne Macht' u. s. w.¹

Das Präfix بی ist *bē* zu sprechen, wie aus dem Parsi ځه, ځه hervorgeht. Im Pahlawi lautet das Präfix 𐬨𐬀 (*apē*). Dadurch ist ein Zusammenhang mit *wi*, an welchen man zunächst denken möchte, ausgeschlossen und wir werden — bis auf den verschiedenen Ausgang — auf das awest. *apa-* hingeführt.

Im Awesta wird *apa* ganz im Sinne des neupers. بی verwendet, z. B. *apa-χšaθra-* 'herrschaft-los' (man übersetze die betreffende

¹ Seltener bildet بی Substantiva im verschlechternden Sinne (gleich dem altind. *ka-paruṣa-* 'schlechter Mann, Wicht') z. B.: بی راه, 'schlechter Weg, Abweg' (aber auch 'einer, der auf einem Abwege sich befindet'). Ebenso im Armenischen ապագանք, ապագաթիւն, der Gegensatz von գովանք, գովաթիւն.

Stelle: ‚er stürzte den *Kərəsanī*, indem er ihn der Herrschaft beraubte‘), *apa-ḡšlwa* ‚milch-los‘, vielleicht auch *apāḡxtara* ‚Norden‘ = *apa-aḡtara* ‚gestirne-los‘.

Dem awest. *apa* entspricht genau das armen. *ապա*, z. B.: *ապա-ղէն* ‚waffen-los‘, *ապաշնորհ* ‚un-dankbar‘, *ապաբան* ‚sprach-los‘, *ապա-թոյն* ‚gift-los‘, *ապաձայն* ‚stimm-los‘, *ապաձեռն* ‚hand-los‘ u. s. w.

Neben *ապա* findet sich aber im Armenischen auch *ապի*, das den Accent-Verhältnissen gemäss aus *ապէ* hervorgegangen ist, z. B.: *ապիկաւս* ‚un-gerecht‘, *ապիկաւք* ‚kraft-los‘. Das in diesen Worten zu Tage tretende *ապի* für *ապէ* ist mit dem Pahlawi 𐭠𐭡 = Parsi 𐭠𐭡𐭣 = neupers. بی vollkommen identisch, während es von *ապա* = awest. *apa* in Betreff des schliessenden Vitals abweicht.

Das Pahlawi kennt, wie gesagt, nur die Form des Präfixes 𐭠𐭡, z. B.: 𐭠𐭡𐭠𐭡𐭣 = بی‌گمان ‚zweifel-los‘, 𐭠𐭡𐭠𐭡𐭣𐭣𐭣 = بی‌جامه ‚kleid-los‘, 𐭠𐭡𐭠𐭡𐭣𐭣𐭣𐭣 = بی‌گناه ‚sünde-los‘ u. s. w.

Nach diesen Bemerkungen kennt das Awesta blos das Präfix *apa-*, das auch im Armenischen als *ապա* als die häufiger verwendete und, wie es scheint, ältere Form auftritt, während armen. *ապի* = *ապէ* als die seltener verwendete und jüngere Form desselben Präfixes betrachtet werden muss. Dieses *ապի* stammt offenbar aus dem Pahlawi 𐭠𐭡, dem Vorbilde des Parsi 𐭠𐭡𐭣 und des neupers. بی.

Wie ist nun das jüngere *ap̄* aus dem älteren *apa* hervorgegangen? — Es wäre freilich am einfachsten *ape* einem angenommenen *apaj*, *apaja* gleichzusetzen; aber wie kam die Sprache zu *apaj*, *apaja*?

Ich sehe keinen anderen Ausweg als an eine Beeinflussung des *apa* durch das im Awesta neben ihm erscheinende Präfix *wi* (*wi-āpa-*, *wi-urwara-*, *wi-zāōθra-*) zu denken, eine Beeinflussung, die mir auch in dem Dativ-Präfixe 𐭠𐭡 (einer Vereinigung von *patij* und *apā*?) vorzuliegen scheint.

Die Suffixe -m und -mān im Neupersischen. — J. DARMESTETER vermengt *Études Hamitiques* I, 260 einerseits zwei Suffixe, die von einander ganz verschieden sind, nämlich *-ma* und *-man*, und reisst

andererseits Formen, die ein und dasselbe Suffix, nämlich *-man* haben, auseinander. — Mittelst *-ma* sind gebildet: نيم = *taḡ-ma-*, گام = *gā-ma-*, بام = *bā-ma-*, dagegen haben das Suffix *-man*: 1. die Neutra: رام = *rā-man-*, نام = *nā-man-*, ديم = *daē-man-*, چشم = *čash-man-* u. s. w. 2. die Masculina آسمان = *as-man-*, مېمان = *moṛθ-man-* u. s. w. Der Grund, warum man نام, dagegen آسمان sagt, beruht auf der Verschiedenheit des Geschlechtes der beiden Wörter. Wie bekannt, liegt dem neupersischen Nomen der alte Accusativ zu Grunde (vgl. diese Zeitschrift 1, 249). Da nun das Neutrum *nāman* im Accusativ *nāma* lautet, dagegen das Masculinum *as-man-* den Accusativ *asmānam* bildet, so erklärt es sich leicht, warum von den beiden mittelst desselben Suffixes, nämlich *-man* gebildeten Stämmen *nāman-* als نام, *asman-* dagegen als آسمان im Neupersischen erscheint.

Zur Wurzel *hič* im Neupersischen. — Die Wurzel *hič* = altind. *sič* ist bekanntlich im Neupersischen ganz verschwunden; weder aus einer Verbal- noch auch aus einer Nominal-Bildung lässt sie sich abstrahiren. VILLERS (*Lex. Pers.-Lat.* II, 1493, a) führt blos das Wort هيز (*thēz*) an, als der Pahlawi-Sprache angehörig, in der Bedeutung *urna aquae hauriendae, qua in balneis utuntur, nunc دولچه* dicta. Ich habe das Wort in den Pahlawi-Texten bisher nicht gefunden; es müsste *ه* lauten und würde einem awest. *hacéah-* entsprechen.

Pahlawi 𐭥𐭮𐭥𐭥. — Das Verbum 𐭥𐭮𐭥𐭥, dessen Bedeutung „fortgehen, herumgehen“ ist, wird *frangftan* gelesen; seine Etymologie ist bisher dunkel geblieben. — Das Wort sollte nach meinem Dafürhalten eigentlich *frangftan* gelesen werden; es ist nichts anderes als das bekannte mit der Präposition *fra-* zusammengesetzte رفتن. Möglich dass 𐭥𐭮𐭥𐭥 manchmal, nämlich im Sinne von „herumgehen“, auch *parraftan* gelesen werden muss, wo es das mit *pari* zusammengesetzte رفتن repräsentirt.

Pahlawi 𐭥𐭮𐭥𐭥𐭥. — Das Verbum 𐭥𐭮𐭥𐭥𐭥 wird für die Bezeichnung des geschlechtlichen Unganges gebraucht. WEST-HARG (*Glossary and Index of the Pahlavi texts* p. 164) leiten es von chald. ܣܬܐ, syr.

ܣܬܝܡ ,stinken‘ ab. Ich verbinde ܣܬܝܡ mit ܡܠܝܬ ,schlecht, verdorben‘, das dem syr. ܣܬܝܡ, chald. ܣܬܝܡ entlehnt ist, dem die Bedeutung ,übelriechend, stinkend‘, aber auch ,sündhaft, schlecht‘ (vgl. LEVY, *Neuhebr. und chald. Wörterbuch* III, S. 591) zukommt. Das Verbum ܣܬܝܡ bedeutet demnach zunächst ,verderben‘, dann auch ,verführen, geschlechtlichen Umgang pflegen‘.

Neupersisch آهين. — Neupersisches آهين wird aus dem awest. *ajah-* = altind. *ajas-* abgeleitet und von J. DARMESTETER (*Études Iraniques* I, 279) wird geradezu آهين mit dem awest. *ajaihaēna-* identifiziert. Diese Ableitung ist nicht richtig, da das neupers. آهين im Pahlawi 𐭠𐭮𐭲 lautet, mit welchem das kurd. هاسن هاسن übereinstimmt, woraus hervorgeht, dass das neupersische *h* in dem Worte آهين aus einem älteren *s* hervorgegangen ist. — Falls das ossetische *afsin* und das afghanische اوسپينه (*ōspīnah*) mit 𐭠𐭮𐭲 — هاسن nicht zusammenhängen (und ich glaube sie gehören zu Pahlawi 𐭠𐭮𐭲 und sind von der persisch-kurdischen Form zu trennen), dann müssen wir آهين, 𐭠𐭮𐭲, هاسن von der altpersischen Wurzel *aš* ableiten, welche auch in *ašāga* = neupers. سنځي vorliegt, wornach das Eisen als das ,schneidende Metall‘ aufgefasst wäre.

Persisch استندار. — NOLDEKE, *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden*, Leyden 1879, S. 448 bemerkt: ,Ein ziemlich hoher Posten war der des Istandār,¹ ohne dass wir seine Bedeutung näher bestimmen könnten. Wir finden einen Istandār von Kaškar Talmud Gittin 80^b und einen von Maišān Qiddušin 72^b, also beide am unteren Tigris, aber auch an der Spitze des Heeres, welches die Bewohner von Ispahān den Muslimen entgegenstellen, erscheint der Istandār.“

Ich habe wegen der beiden talmudischen Stellen bei LEWY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, nachgesehen und da finde ich unter אַסְטַנְדָּרָא Folgendes: ,Ein vertrauter (hochgestellter) Depeschenüberbringer der Regierung.“ Vgl. STEPHANUS *Thes.* s. v.

¹ استندار ist Astandār, אַסְטַנְדָּרָא — *astandārā* zu lesen.

ἄγγαροι und BERNSTEIN, *Lex. Syr.* Col. 107: ἄγγαροι sunt οἱ ἐκ διὰδελχῆς γερμανιστοί. qui et Ἀγγάνων: (Ἀγγάνων?) Persice nominantur. Ich bemerke, dass LEWY an der Stelle Gittin 80^b statt אַבְשָׁרִי, wie NOLDEKE gelesen hat, אַבְשָׁרִי אֶבְשָׁרִי, 'der Istandär von Baškar' hat. Ueber Baškar, das auch Joma 10^a und Šabbath 139^a wiederkehrt, vgl. man LEWY אַבְשָׁרִי (S. 273).

استندار setzt ein altpersisches *astādara-* voraus. — Das erste Glied des Compositums nämlich *asta-* identificire ich mit dem awest. *asta-* 'Bote, Gesandter' = 'Abgeschiekter', aus dem sich das Neutrum alp. *astam*, awest. *astem* in der Bedeutung 'Abgeschiektes' = 'Botschaft, Schreiben, königlicher Befehl' ergibt. In Anbetracht der drei von NOLDEKE angeführten Stellen kann allerdings der Astandär kein einfacher 'Depeschenüberbringer der Regierung' gewesen sein, sondern er war, wie ich glaube, der Inhaber eines königlichen Handschreibens, d. h. ein für gewisse Zwecke mit unumschränkter Vollmacht ausgestatteter hoher Beamter.

Neupersisch بستر. — بستر soll nach Farhang-i-šū'ūrī auch پستر geschrieben werden. Es ist 'stratum dormiendo expansum' (جامه خواب کسترانیده). VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* 1, 239^b) meint 'vox ad verbum کستردن referenda videtur'.

Zuerst ist zu bemerken, dass بستر eine ganz unrichtige Form ist; das *p* im Anlaute wäre nur dann möglich, wenn das Wort in der alten Sprache mit *p* angelautet hätte. Man erklärt aber بستر aus der Wurzel *star* (*stṛ*) 'ausbreiten', zusammengesetzt entweder mit der Präposition *upa* oder *wi*, wo in beiden Fällen bloß *b* oder im zweiten Falle *g* im Anlaute möglich wäre.

Doch بستر gehört nach meiner Ansicht gar nicht zur Wurzel *star* (*stṛ*), sondern zur Wurzel *wah* (*was*) 'ankleiden'. Dem neupers. بستر entspricht nämlich im Pahlawi 𐭕𐭕𐭕, die Fortsetzung des awest. *wastra-* = altind. *was-tra-*. Seine Bedeutung ist 'Kleid', dann 'Mantel, den man zum Schlafen ausbreitet', ganz so wie das Wort von Farhang-i-šū'ūrī erklärt wird. Das persische Wort ist auch ins Aramäische übergegangen, wo ܡܫܬܪܐ, 'Polster' bedeutet und findet sich auch im

den sein. Es muss also, um an Stelle des Pahl. 𐭥 im Neupersischen ى herauszubringen, dieses 𐭥 wie innerhalb der Präposition *patij*, *paiti*, welche neupers. ڤی lautet, vor einem Consonanten gestanden haben. Wir müssen dann 𐭥𐭥𐭥 *pātdiz* lesen, das im Neupersischen zu *pātdiz* oder *paijiz* werden muss. Viel wahrscheinlicher aber kommt mir vor, dass wir 𐭥𐭥𐭥 zu lesen haben oder 𐭥𐭥𐭥 *pāttēz* = *pātdēz* aussprechen müssen. Ich identificeire 𐭥𐭥𐭥 mit einem altpers. *pāti-daīza*, altb. *pāti-daīza* „Aufhäufung, Sammlung, Ernte“, was eine passende Bezeichnung des Herbstes sein dürfte.

Neupersisch درخت. — Neupers. درخت ‚Baum‘ steht mit ډار = awest. *dāuru-*, altind. *dāru-*, griech. *δόρυ*, mit dem man es auf den ersten Blick zusammenstellen möchte, nicht in Verbindung. — Das dem neupers. درخت entsprechende armen. *ղրիկ* bedeutet ‚Garten‘, *παράδεισος* und von ihm muss bei der Bestimmung der Etymologie ausgegangen werden. J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* 1. 91) setzt درخت gleich *draxta-* ‚fixe, enfonceé‘, schliesst es also an awest. *darez* ‚fest machen‘ an. Diese Erklärung ist unrichtig, da das Participium perf. pass. von *darez* nicht *draxta-* sondern *darešta-* = neupers. درست lautet; *darez* ist nämlich = *dargh*. *Draxta-* gehört offenbar zu awest. *drad* ‚ergreifen, in die Länge ziehen‘ (= *dargh*) und hängt mit *drājate-*, *drājista-* zusammen. Die Grundbedeutung dürfte ‚Baumreihe, Allee‘ sein. Schwierig zu deuten ist das Verhältniss zu dem litauischen *daržas* ‚Garten‘, welches wegen des *z* jedenfalls zu *dargh* gehört.

Neupersisch دیر. — Man erklärt das neupers. دیر ‚entfernt, lange, spät‘, das dem awest. *darejra-* entspricht, aus *dajr* = *dajr*, durch Uebergang des *r* in *j* (wie in awest. *raya-*, altpers. *raya-*, gr. *ῥαγι* = neupers. ری). Diese Deutung scheint mir aus mehreren Gründen nicht annehmbar. Ich sehe in dem *ē* von دیر, welches ich aus dem altpers. *dargra-* ableite, eine Ersatzdehnung für den abgefallenen Schlussconsonanten der Form *darg*, in welche das altpers. *dargra-* nach den neupersischen Auslautgesetzen übergehen muss. Eine solche Ersatzdehnung findet sich auch in بیشه ‚Wald‘ = awest. *warešha-*.

altind. *wrkṣa-*, in Pahl. 𐭥𐭥 = awest. *kamna-*, *kamb-išta-*, in 𐭥𐭥𐭥 = awest. *karšware*, in 𐭥𐭥𐭥, Pahl. 𐭥𐭥𐭥 = awest. *tašha-* von der indischen Wurzel *takṣ* = griech. *τεζτ* in *τέζτω*, *τέζτείνω*. Von 𐭥𐭥𐭥 findet sich daneben noch die Form ohne Ersatzdehnung im Pahl. 𐭥𐭥𐭥, 𐭥𐭥𐭥, 'Jagd' = 'Wald-Arbeit', das im Neupersischen zu 𐭥𐭥𐭥 geworden ist, 𐭥𐭥 hat bekanntlich 𐭥𐭥 = neupers. 𐭥𐭥 und 𐭥𐭥𐭥 die Form 𐭥𐭥𐭥 neben sich.

Neupersisch 𐭥𐭥𐭥 (Bemerkung zu S. 66 dieses Bandes). — 𐭥𐭥𐭥 = Pahl. 𐭥𐭥𐭥 ist bekanntlich aus altpers. *duwitiya-karam* 'zweites Mal' hervorgegangen. — Der erste Bestandtheil dieses Compositums, nämlich Pahl. 𐭥𐭥 = altp. *duwitiya-* kommt noch im Pazand in der Bedeutung 'der Zweite, der Andere' vor. Vergl. West, *The book of the Mainyo-i-khard*, Glossar S. 61, wo speciell zwei Wendungen, nämlich *jak andar did* 'eines zu dem anderen (unter einander)' und *jak awā did* 'einer mit dem anderen' citirt werden. West hat von der Bedeutung dieser kostbaren Form keine Ahnung. Er bemerkt darüber: 'An old misreading of the Huzv. *tanī*, which is written 𐭥𐭥 in the oldest MSS.' — Vgl. dazu SPIEGEL, *Parsi-Grammatik* S. 63, der den Zusammenhang mit *dwi* anerkennt.

Neupersisch 𐭥𐭥𐭥. — 𐭥𐭥𐭥. *dispositio, ordinatio rerum, ratio, consilium, mensura, signum, terminus, limes* u. s. w. (siehe VYLLERS, *Lexicon Pers.-Lat.* II, 193^b) lautet im Pahlawi 𐭥𐭥𐭥. Dieses Wort ist als *𐭥𐭥𐭥* in's Armenische übergegangen. Die armenische Form beweist, dass Pahlawi 𐭥𐭥𐭥 nicht *sāmān*, sondern *saḡman* gelautet hat. Darnach möchte man allerdings im Neupersischen nicht 𐭥𐭥𐭥, sondern 𐭥𐭥𐭥 erwarten. Die Verschleifung des *h* in diesem Falle ist ebenso wie im altpers. *taumā* (= *tauhmā* für *tauxmā*) gegenüber awest. *taōxmat-*, neupers. 𐭥𐭥𐭥 zu erklären. Da 𐭥𐭥𐭥 = Pahl. 𐭥𐭥𐭥 awest. *matōxmat-* entspricht (vgl. J. DARMESTETER, *Études Iraniques* I, 261), so muss auch 𐭥𐭥𐭥 = Pahl. 𐭥𐭥𐭥 auf ein awest. *saḡman-* oder *sasman-* zurückgeführt werden. Ich leite dieses *saḡman-*, *sasman-* von *saḡ* ab, das 'hervorkommen, hervortreten, sich bemerkbar machen,

auszeichnen' (altind. *śad*, griech. *xxz*, latein. *cad*) bedeutet. — Aus *sud-man-* wurde *sas-man-* wie aus *aēd-ma-*: *aēs-ma-* geworden ist.

Neupersisch شمشیر *und armenisch* սուսեր. — Das armen. *սուսեր* ‚Schwert‘ vergleicht LAGARDE (*Armen. Studien* p. 138, Nr. 2030) richtig mit dem syr. ܫܡܫܝܪ, Josephus *Antiq.* xx, 2, 3 *αμψήρεα*, wobei er den Vergleich mit dem neupers. شمشیر verwirft. — Das Wort شمشیر lautet aber im Pahlawi 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥. Es scheint, dass wir von einer Form *sampsēr* auszugehen haben, die durch *αμψήρεα* bezeugt wird, und dass von dieser einerseits *sapsēr* abstammt, das dem syr. ܫܡܫܝܪ, dem Pahlawi 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 (mit Verwandlung des alten *s* in *š*) und dem armen. *սուսեր* (für *sousēr*) zu Grunde liegt, andererseits *samsēr*, das von dem neupers. شمشیر (wieder *š* statt des älteren *s*) reflectirt wird.

Neupersisch کواه. — Zenge‘ lautet im Pahlawi 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥. Wie das armen. Գույ, welches für Գուհ steht (vgl. Կուհ = Գահ = Գուհ) beweist, entstand 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 aus 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 und ist vom awest. *wi-kas-* abzuleiten. Die Entstehung der neupersischen Form کواه ist aber schwierig zu deuten. Aus 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 sollte nämlich ګګ werden und nicht کواه. Es steht demnach das inlautende *w* statt eines *g*, ein Fall, der, so viel ich mich erinnern kann, ganz isolirt dasteht. Wahrscheinlich aber entstand aus *gugāh* durch Verschleifung des mittleren *g* die Form *guāh*, welche zur Vermeidung des Hiatus *guwāh* geschrieben wurde. Die Unbekanntschaft mit der Pahlawiform 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 hat LAGARDE (*Armenische Studien* S. 116 unter Nr. 2151) veranlasst, die Identität des armen. Գույ mit dem neupers. کواه zu läugnen.

Arabisch قالب *und Verwandtes*. — Das arab. قالب ‚Form, Model‘, welches auch ins Türkische als *kaleb*, *kalp* übergegangen ist, gehört bekanntlich nicht dem semitischen Sprachschätze an, sondern ist dem neupers. قالب entlehnt. قالب = armen. Գույ hat noch eine längere Form neben sich, nämlich ګالبد, welche *kālbud* oder *kālbud* ausgesprochen werden kann. ګالبد kehrt im Pahlawi als 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 wieder. In Betreff der Etymologie meint LAGARDE (*Armenische Studien* S. 77 unter 1146 Գույ) ګالبد sei das griech. *καλός* (*zālós* *zālós*). Wir können

diese Deutung nicht billigen, da $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\varsigma$ bloß ‚Schusterleisten‘ (d. h. ‚Holzfuss‘) bedeutet, das Wort 𐭪𐭭𐭮𐭲 im Pahlawi dagegen direct in der Bedeutung ‚Leib, Körper‘ auftritt. Ich setze demgemäss für das Pahlawi-Wort 𐭪𐭭𐭮𐭲 = neupers. کالبد eine Form altpers. *karpa-wat-*, awest. *kerēpa-wat-* an, die mit der Bedeutung aller zu dieser Sippe gehörenden Worte sich gut vereinigen lässt.

Neupersisch نوشین, نوش. — Dass نوش (*nōš*), نوشین (*nōšīn*), ‚süss, lieblich‘, Pahlawi 𐭪𐭭𐭮𐭲 mit dem awest. *an-aōšhah-*, *an-aōsha-* ‚unsterblich‘ identisch ist, liegt auf der Hand (J. DARMESTETER, *Études Iraniques* 1, p. 111). Dabei ist aber die Entwicklung des Begriffes ‚unsterblich‘ zu ‚süss, lieblich‘ noch nicht genügend festgestellt worden. Zunächst müssen wir in Betreff der Bedeutung mit dem neupers. نوش das armen. նոշ zusammenstellen, das gleichwie jenes ‚süss, angenehm, lieblich‘ bedeutet. — Dagegen tritt aber auch im Neupersischen die in dem Adjectivum نوش nicht mehr vorhandene Bedeutung ‚unsterblich‘ manchmal zu Tage. So in dem Worte نوش کیا ‚Unsterblichkeits-Kraut‘, dem Namen eines medicinischen Mittels, dessen Genuss auf ein Jahr vor den Bissen der Schlangen, Scorpione und anderen schädlichen Thiere sicher stellt (VALLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 1370, a). Dann in den Wörtern نوش und نوشابه ‚aqua vitae‘ (آب حیات) und in dem Eigennamen نوشین روان oder نوشیروان, dem Namen des bekannten Sasaniden-Königs, welcher in den Jahren 531 bis 578 regierte. Das Wort نوشین روان bedeutet keineswegs ‚dulcis anima‘ sondern gleich dem pahlawischen 𐭪𐭭𐭮𐭲 ‚having an immortal soul (i. e. a soul freed from the torments of hell) — a term of respect applied to deceased persons, wie der Destur HOSHAŔĠI im *Glossary and Index of the Pahlavi texts of the book of Arda Viraf* p. 59 der Erklärung des Wortes beifügt. — Der Bedeutungs-Übergang von ‚unsterblich‘ zu ‚süss, lieblich‘ mag von dem Göttertranke, welcher Unsterblichkeit schafft, ausgegangen sein und lässt sich am besten mit dem des griechischen Adjectivums $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\varsigma$ vergleichen, (dessen Femininum $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha$ bekanntlich die Unsterblichkeit schaffende Speise der Götter bezeichnet), das bei Homer ‚unsterblich, göttlich

belebend' bedeutet, bei den späteren Schriftstellern aber nach und nach in die Bedeutungen ‚gross, schön, herrlich‘ übergeht.

Neupersisch نیکو. — نیکو ‚gut‘ bedeutet dasselbe wie نیک. Man bildet ebenso im gleichen Sinne نیکویی und نیکوی, Güte, Trefflichkeit. — Im Pahlawi lautet نیکو (nēwak), dagegen نیکو (nē-wakāk). Zu Grunde liegt das altpers. naiba-. Aus naiba- wurde naiba-ka- und aus naiba-ka- der Stamm naiba-k-u-ka- gebildet. Dem Suffixe -āk begegnen wir in derselben Bedeutung in نیکو, ‚berauscht‘, dem das Neupersische مست (würde altpers. masta- = mad-ta- lauten) entgegenstellt und in نیکو, alt = neup. نیکو. Das Suffix -āk hatte ursprünglich diminutive Bedeutung, wie aus den Worten نیکو, ‚Söhnchen‘, نیکو, ‚Töchterchen‘, نیکو, ‚Freundchen‘, نیکو, ‚eisernes Töpfchen‘ (VULLERS, *Gramm. pers.*, ed. II, p. 235) klar hervorgeht.

Neupersisch یاد. — Das neupersische Wort یاد ‚memoria‘ ist bisher nicht gedeutet worden. Seine Form im Pahlawi ist یاد, das gewöhnlich ajjāt oder ajjād gelesen wird. Ich lese das Pahlawi-Wort anders, nämlich aijbāt oder ajbāt, das für abjāt steht. — abjāt wäre mit dem in ἀβιάτακα ἀβιάτακα (nach OPPERT, *Langue des Mèdes*, p. 229 ist das überlieferte ΑΒΙΑΤΑΚΑ ἀβιάτακα so zu corrigiren) vorkommenden Stamme ganz identisch. — Vgl. oben S. 67 das über یاد Gesagte. یاد dürfte auf abi + ja zurückgehen. In Betreff der Begriffs-Entwicklung ist altind. adhi + i, aua + i zu vergleichen.

Die Namen der vier Jahreszeiten im Armenischen. — Die Namen der vier Jahreszeiten lauten im Armenischen: Frühling, գարուն = awest. (*Zend-Pahl. Glossary*) wairi, altpers. wāhara (in Gura-wāhara, Name eines Monats), neupers. بهار, griech. ἐξ, lat. eŕ, im Litauischen aber vasara ‚Sommer‘, altind. vasara-, ved. ‚morgendlich, leuchtend‘, später ‚Morgen, Tag‘. Vergl. dazu altsl. vesna, altind. wasanta-, ‚Frühling‘. — 2. Sommer, ամառ = althochd. sumar. Vergl. dazu awest. hama ‚Sommer‘ (neupers. تابستان), dagegen altind. samāt ‚Jahr‘, das auch im Armenischen als ամ wiederkehrt. Ganz abweichend griech. θέρος, latein. aestas, altsl. lěto, das auch ‚Jahr‘ bedeutet. — 3. Herbst,

աշուն = altsl. *jesenĭ* жесѣнь, goth. *asans* (*asani-*) ‚Ernte, Erntezeit‘, das man einerseits mit *asneis* (*asnja-*) ‚Tagelöhner, Miethling‘, andererseits mit altind. *asi* = lat. *ensis* zusammenstellt. Darnach wäre աշուն — *asans* ‚Zeit der Arbeit, Zeit des Schnittes‘. Ganz abweichend neupers. پائیز, griech. ἑνώρα, latein. *autumnus*.¹ — 4. Winter, ձմեռն = awest. *zima-*, neupers. زم, ‚Kälte, Frost‘ (= awest. *zjā*, Genit. *zimo* ‚Winter, Frost‘), زمستان ‚Winter‘, altind. *hima-*, Mascul. ‚Kälte‘, Neutr. ‚Schnee‘, *himā-* ‚Winter‘, auch im Sinne von ‚Jahr‘ gebraucht, griech. χειμών, lat. *hiems*: altslav. *zima*, lit. *žima*. Abweichend davon goth. *wintrus*, das auch im Sinne von ‚Jahr‘ gebraucht wird.

Der Stammbildung nach stimmen zusammen einerseits ամառն und ձմեռն = Genit. *amaŕ-an*, *dzmeŕ-an* (für *dzimeŕ-an*) und andererseits դարձն und աշուն = Genit. *garn-an*, *ašn-an*.

Armenisch աւազան. — Das Wort աւազան ‚Badewanne‘ identificirt LAGARDE (*Armenische Studien* S. 23, Nr. 289) mit dem neupers. *ābezān*. — Er meint damit آبزن, das VELLERS (*Lexicon Pers.-Lat.* 1, 9^a) folgendermassen definiert: ‚Vas vel solium ex aere similive materia factum, staturae hominis exaequans, vel minus, anteriore parte aperta, in quo medici corpus aegroti deponunt, capite per aperturam exeunte, ut aquis calidis medicatis utatur.‘ Das armenische Wort աւազան bedeutet mit dem Zusatze ժկրանքան in der Sprache der kirchlichen Liturgie ‚Taufbecken‘, welches nach der Vorschrift aus Stein gemacht sein soll (Canon 44. der siebenten Synode von Dwin im Jahre 719: աւազանն ժկրանքան քարեղէն լիցի:)

So sehr die Identität der beiden Worte آبزن und աւազան auf den ersten Blick einleuchtet, so schwer ist der Uebergang des persischen Wortes, das aus dem Pahlawi stammen muss, da es sich schon in der Sprache der ältesten Literatur findet, in das Armenische zu erklären. — Nach dem Worte առապակ ‚rein, unvermischt‘ (besonders vom Weine gebraucht), eigentlich ‚wasser-los‘ = awest. *an-āp-*, Accus. *anāpəm*, das im Pahlawi zu 𐭠𐭣𐭥, im Neupersischen zu آب geworden ist, möchte man die Pahlawiform des آبزن, nämlich 𐭠𐭣𐭥 im Armenischen als ապազան erwarten. — Es ist demnach das unzweifel-

haft aus dem Pahlawi stammende Wort *աւագան* ebenso schwer wie das Wort *գէրեզման* (vgl. oben S. 187) auf die ihm zu Grunde liegende Pahlawi-Form zurückzuführen.

Armenisch *բարկանամ*. — *բարկանամ* ‚ich werde gereizt, gerathe in Zorn‘, *բարկութիւն* ‚Zorn, Leidenschaft‘ sind mit dem griech. *ζῆλος* zusammenzustellen. Das griechische Wort wird ebenso wie das latein. *flamma* = *flay-ma* zur Bezeichnung der im Innern des Herzens lodernen Leidenschaft gebraucht.

Armenisch *Էրէց*. — S. BUGGE hat in seinen *Beiträgen zur etymologischen Erklärung der armenischen Sprache*, Christiania 1889, S. 12 nachgewiesen, dass *Էրէց* dem lateinischen *priscus* = *preiscus* (*prius-cus*) vgl. *pristinus* (*prius-tinus*) entspricht. Das Wort bedeutet bekanntlich ursprünglich ‚Erstgeborener, Aeltester‘ und dann ‚Priester‘. — Es ist offenbar nichts anderes als eine genaue Uebersetzung des griechischen *πρεσβύτερος*, das im lateinischen ‚presbyter‘ und in unserem ‚Priester‘ dieselbe Begriffsentwicklung durchgemacht hat. LAGARDE, der nicht weiss, dass das deutsche Wort ‚Priester‘ aus dem griechischen *πρεσβύτερος* hervorgegangen ist, bestimmt (*Armenische Studien* S. 50, Nr. 722) den Begriffs-Uebergang von ‚Erstgeborener, Aeltester‘ zu ‚Priester‘ auf die folgende Weise: ‚Die Grundbedeutung von *Էրէց* ist ‚Erstgeborener‘, dann ‚Aeltester‘, darauf = arab. *شيخ*, und so ‚Priester‘ im Sinne von arab. *امام*.‘

Armenisch *խոստովան*. — *խոստովան տոնեմ* oder *խոստովան լինիմ* ‚ich mache ein Bekenntniss‘ deckt sich mit den neupersischen Redensarten *خستو ميشوم*, *بخستو ميايم*. — *խոստովան* = *خستو* scheint aus einem awest. *us-stawana-* hervorgegangen zu sein. Das *χ* im Anlaute ist morganisch wie in *խորով* = *خسرو*, Pahlawi *𐭪𐭥𐭥𐭥*. Aus dem Lehnworte *խոստովան* wurden im Armenischen abgeleitet: *խոստ*, *խոստանամ*, *խոստովանեմ*, *խոստովանութիւն*, *խոստով մի* u. s. w.

Armenisch *կապի*. — *տնիմ* ‚ich habe, besitze‘ bildet den Aorist *կապի*. Die Wurzeln beider Formen sind bisher nicht klar gestellt worden. — *կապի* dürfte man am besten an das lit. *galū* ‚ich kann,

vermag⁶ anknüpfen. — Damit stimmt *ահիժ*, das sicher eine Ableitung von *դի* ‚Kraft, Stärke‘ ist, dessen Etymologie aber leider vor der Hand nicht enträthelt werden kann (etwa *awana*-?).

Armenisch կառափն. — Armenisch *կառափն* ‚Schädel, Cranium‘ ist wohl aus dem elald. קרקר (syr. ܩܪܩܬ mit *b* statt *p*) hervorgegangen. Demnach steht armen. *կառափն* für *karkaphn*. Mit dem griech. κάρκα und seinen Verwandten kann *կառափն* nicht zusammenhängen, da es dann *u* statt *k* im Anlaute haben müsste. Wegen des Ausfalles eines Consonanten in einem Fremdworte vgl. man *մասուն* ‚Ort, wo die Ueberreste eines Märtyrers aufbewahrt werden‘ = μαρτύριον.

Armenisch կիր. — Armenisches *կիր* ‚Lehm‘ entspricht genau dem neupers. گل. Wurzelverwandt damit ist das altslav. *glinā* πηλός, *argilla* (Mikl.). — Vielleicht gehört auch dazu latein. *limus* ‚Schlamm‘ für *glimus*.

Armenisch կրօն. — Armenisches *կրօն*, alt *կրաւն*, Stamm *krauni* ‚Sitte, Lebensführung, Religion‘ wurde bisher nicht zu erklären versucht. — Ich leite es ab von der Wurzel awest. *garəw* = altind. *grbh*, *grh* ‚angreifen, fassen‘ und stelle es lautlich zusammen mit *կրփն*, das bekanntlich dem awest. *garəwa-* entspricht. In Betreff der Begriffsentwicklung vergleiche man awest. *warena-* ‚Wahl, dann ‚Glaube‘, Pahlawi 𐭪𐭫𐭮𐭲 und neupers. کرویدن.

Armenisch հասկ. — Armenisches *հասկ* ‚Aehre‘ mahnt unwillkürlich an Pahlawi 𐭪𐭫𐭮𐭲 = neupers. خوشه, das *χōsah* gesprochen werden soll. Aber Pahlawi *χōsak* müsste im Armenischen *խօսկ* lauten. Und selbst bei der Aussprache von خوشه als *χfāsah* müssten wir im Armenischen *քաշակ* erwarten. Weder aus *խաշակ* noch aus *քաշակ* lässt sich *հասկ* ableiten.

Armenisch հարապառ. — Den zweiten Bestandtheil dieses zusammengesetzten Wortes hat LAGARDE, *Armenische Studien* 15 = awest. *zāta-*, neupers. سز; richtig erkannt, dagegen ist ihm der erste Bestandtheil dunkel geblieben, da er es S. 176 = *x* + *zāta* setzt. Das Wort

Հարադաւոն entspricht dem awestischen *haδo-zāta-* und ist sein *ρ* = iran. *d* wie in *խոր, բարաստան* u. s. w. zu erklären.¹

Armenisch *Հաւձք*. — Armenisches *Հաւձք* ‚Ernte‘ ist identisch mit dem altind. *puṁḡa-* ‚Haufe, Masse‘. *ձ* entspricht altindischem *ḡ*, wie in *ձր* = *grajas-* (vgl. meine *Armeniaca* VI, S. 4, *Sitzb. d. k. Akad. d. Wissensch. Hist.-phil. Classe*, Bd. CXXII).

Armenisch *Հաւոյ*. — Die Deutung des Wortes *Հաւոյ* (*hauk*) ‚nachher, zuletzt‘ wurde bisher nicht versucht. — Es ist identisch mit dem awest. *paskāt* = altind. *paścāt* ‚nachher‘.

Armenisch *սերս*. — Armenisch *սերս* (*sert*), Stamm *serti-* ‚fest, stark, hart‘ ist bis auf das Suffix identisch mit dem griech. *χαρτός* und dem goth. *hardus*, das für *harðus* steht. — An einen Zusammenhang mit altind. *kratu-* = awest. *χratu-* = neup. *չրախ* und die ind.-iran. Wurzel *kar* ‚machen‘ ist nicht zu denken, da, wie das Armenische zeigt, für *χαρτός* - *hardus* die Grundform *Kartus* angenommen werden muss.

Eingeschobenes *n* im Armenischen. — Ich habe (*Armeniaca* VI, S. 5, *Sitzb. d. k. Akad. d. Wissensch. Hist.-phil. Classe*, Bd. CXXII) *աւելն* aus *ukn*, ebenso wie *կրաւելն* aus *կրավն* durch Einschlebung eines unorganischen *n* erklärt. — Die Einschlebung eines solchen unorganischen *n* kommt auch in Fremdwörtern vor, z. B.: *թանկար* ‚Kaufmann‘ = chald. ܬܢܟܐܪܐ, arab. ٲٲٲٲٲٲ, *մանկալ* ‚Siebel‘ = hebr. ܡܢܟܐܠܐ, chald. ܡܢܟܐܠܐ, syr. ܡܢܟܐܠܐ.

Nersēs Klajetshi Տնորհալի. — Թուղթ տեւան Ներսիսի կաթաղեկոսի առ. սէր Սէրապէկ պատրիարքին Հոռոմոյ : (Բնդհանրական Թուղթք. Երև-

¹ Ich benutze hier die Gelegenheit zu einer Richtigstellung. LAGARDE (a. a. O. S. 20, Nr. 231, S. 85, Nr. 1255 und S. 203, Nr. 231) meint, ich hätte ein Wort *արաւղի* ‚durch Verlesung des Յ zu Յ‘ des Wortes *արարացի* erfunden. Dies ist nicht richtig. An der betreffenden Stelle steht nicht *արաւղի* (diese Form ist LAGARDES eigene Erfindung), sondern *արաւղի*, das offenbar ein Druckfehler für *արաւղիկ* ist.

saalem 1871. S. 162): Օպրատիկ աղջակահալթեան բոլոր 'ի մեզ փաքու
 նշալիք վասումն, բորբորեաց աստուածային բանից ձեր հագեւորական հալմն,
 որպէս դարբնական բքովք գկայծականս արծարծելով 'ի գործ պատրաստեն
 ենթակային իրի լինել պիտանացու. Es ist zu lesen: որպէս դարբնական
 փքովք գկայծականս արծարծելով 'ի գործ պատրաստեն ենթակային իրի
 լինել պիտանացու.

Das neupersische Präfix بی (Nachtrag zu S. 255). In dem neu-
 persischen Präfix بی stecken zwei ursprünglich ganz verschiedene Prä-
 fix-Elemente, nämlich awestisch: *apa-* und *wi-*. Im Pahlawi sind diese
 beiden Elemente von einander noch deutlich geschieden: für *apa* steht
apw, für *wi* dagegen *w*. Wir haben neup. بی‌کنه = Pahl. 𐭥𐭥𐭥𐭥, da-
 gegen neup. بیابان = Pahl. 𐭥𐭥𐭥𐭥. Das Wort بیابان, 'wasserloses Land,
 Wüste' = awest. *wi-āpa-* darf also nicht *bēābān*, sondern muss *bīābān*
 gelesen werden.

Die Beeinflussung zweier lautähnlicher bedeutungsgleicher
 Elemente, wie sie in den iranischen Präfixen ب, بی und بی vorliegt,
 scheint auch in anderen indogermanischen Sprachen vorzukommen.
 — So kann z. B. das Suffix der zweiten Person Singularis des alt-
 slavischen Verbums *-ši* weder aus *-si*, dem Suffixe des Activums, noch
 auch aus *-sai*, dem Suffixe des Mediums, den slavischen Lautgesetzen
 gemäss erklärt werden. Aus *-si* müsste nach den letzteren *-ši* ent-
 stehen, *-sai* müsste zu *-si* geworden sein. Das Suffix *-ši*, das sein *š*
 von *-si* hat, dessen *i* dagegen auf *-si* zu beziehen ist, kann nur einer
 Verschmelzung der beiden Suffixe *-ši* und *-si*, respective *-si* und
-sai seine Entstehung verdanken.

FRIEDRICH MÜLLER.

Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhang über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

(Schluss.)

Worte der Weisen.

Einleitung des Redactors.

<i>L'inrātī hāt oznūkha,</i>	17	וְלִמְרָאֵתִי הָאֵת אֶנְקָה
<i>Uš'mā' dib'rē chakhāmim!</i>		וְשָׁמַע דְּבָרֵי חֲכָמִים
<i>V'libb'khā tašit lid'ótaj.</i>		וּלְבָבְךָ תַּשִּׁית לְדַעְתִּי
<i>Ki nū'im, ki tišm'rēmo</i>	18	כִּי נָעִם כִּי תִשְׁמָרֵם
<i>Bebīṭnekhā jikkōnu.</i>		בְּבִטְנְךָ יִכְּנֻ
<i>Jachdāv 'al šéfātūkha;</i>		יַחְדָּו עַל שְׁפָתְךָ
<i>Lihjót b' Jah miḥtākūkha,</i>	19	לְהִיטֹב בִּי יָהּ מִיַּחְתָּאֲךָ
<i>K'khol, hōda'tikha hájjom!</i>		כָּל הַיּוֹם הוֹדַעְתָּךָ הַיּוֹם
<i>Af ēmol kātābtī-lakh.</i>	20	אֶף אֶמֹל כְּתַבְתִּי לָךְ
<i>Šilsóm b'mo'ērot e'dá'ot;</i>		שִׁלְסַם בְּמַעְצֵת יָדַעַת
<i>L'hodī'kha qóšē, im'rē 'mut.</i>	21	לְהוֹדִיעַךָ קֶשֶׁט אֶמְרֵי אֱמֶת
<i>L'havīh 'marin l'solūkha.</i>		לְהַבִּיט אֶמְרִים לְשֹׁלְאֲךָ

17a—b hat A die anzuhörenden Dinge nur in die umgekehrte Reihenfolge gestellt. Das Anfangswort oder der Anfangsstichos eines Gedichtes fehlt zuweilen, weil er roth oder verziert nachgetragen werden sollte und dies vergessen ward. So in Sam. xxii 3 (vgl. Ps. xviii 2); Ps. xci 1 ist am Anfang אֶשְׁרָא, Ps. cx 1 יֵשׁ לִי zu ergänzen, während אֶשְׁרָא vor Ps. xxxvi 2 wohl absichtlich weggelassen ist. 20a2 אֶף אֶמֹל (A gibt אֶף nicht wieder). Da die Negation אֶף zuweilen mit blossem אֶ geschrieben ward (vgl. Hab. i 12 c—d und Cornill's Ezechiel 102), so bestand vielleicht der ganze Unterschied in der Verwechslung von אֶ mit אֶ. 20a3—4 = vulgärrab. *kātābtī-lak*. 21b2 אֶשְׁרָא (aus 21a, gegen den stat. absolutus). 21b3 אֶשְׁרָא: προσεγγισμένης: אֶשְׁרָא

Gegen Habgier.

<i>Al tīgā' lehe'āšer;</i>	4	אל תנע להעשר
<i>Mibbinaat'khā ch'dal hā'ot!</i>		מבנתך הדל דתעת
<i>Kī 'ōšr ja'sū lo kh'nāfajm.</i>	5	כי עשר יעשה לו כנפים
<i>K'našr jāt'uf hāššanājim.</i>		כנשר יעף השמים

Einladung beim Geizhals.

<i>Al tilcham et lahm rā' 'ajm.</i>	6	אל תלחם את לחם רע עין
<i>V'al til'ən l'ad'āmunōtav!</i>		אל תתא' למטעמתי
<i>Kī lōm v'š'ēr bend'so.</i>	7	כי כם ישער בנפשי
<i>Ubiš'fatāv lo' khēn hu'</i>		ויבשש' לא) כן הא
<i>Ekhāl'us'tē, jomōr laħ;</i>		אכל ושתה יאמר לך
<i>V'libbo ha' jīšlam 'immakh.</i>		ולבו כל (ישלם) עמך
<i>Pil'khā, -khaltā, 'eqūimā;</i>	8 a	פתך אכלת תקאמ
<i>Vehō' laħmā khezābim</i>	3 b	והא לחם בזבם

Redekünste vor Thoren nutzlos.

<i>B'oznē khesil al l'dābber!</i>	9	באזני כסיל אל תדבר
<i>Kī jābuz l'sēkh l' millikha.</i>		כי יבז לשכל מליך
<i>V'sichātta l'riq 'malikha,</i>	8 b	ישחת (ריק) עמך
<i>D'harūkha hānuv' bāim.</i>		דברך הנעטם

Witwen und Waisen.

<i>Al tāsseg g'hāl alimān.</i>	10	אל תסג נבל אלמנה
<i>V'biš'dē j'tomim al tībō!</i>		יבשרי יתמם אל תבא
<i>Kī g'olām chazōq hu'.</i>	11	כי גאלם חזק הא
<i>Jarib et ribam ittakh.</i>		ירב את רבם אתך

Vorbemerkung des Redactors.

<i>Habia l'māsar libbakh.</i>	12	הבאה למסר לבך
<i>V'ozn'khā leim're dū'at!</i>		יזנק לאמרי דעת

4b3 ענין: Uebersetze: sei klug genug, von dieser deiner Verirrung abzustehn! 5a1 vorher ענין כי יאמר (aus Job vii 8). 5a2 עשה (nimmt das Subject weg). 7a2 = zurückhaltend (עָלָה). Die Vergleichungspartikel ist hier nicht am Platze, da der Geizige ja wirklich berechnet. 3 b ist deutlich Parallelstichos zu 8 a; in der koptisch-säidischen Uebersetzung folgt er auch auf 6. 8 b passt nach 9 wie angegossen, während bei der jetzigen Reihenfolge erst willkürlich vorausgesetzt werden muss, der Gast habe sich die Einladung beim Geizhals durch schöne Worte errungen. 10a 4 ענין (aus Deut. xix 14).

Kinderzucht.

<i>Al tinna' minna'r mûsar!</i>	13	אל תמנע מנער מסר
<i>Takkûmmu b'sšbî, lo' jûmmut.</i>		תכנו בשבט לא ימת
<i>Attâ baššbî takkûmmu.</i>	14	את בשבט תכני
<i>Venûfšo mišš'ol tiçgil.</i>		ונפשו משאל תצל

Vorbemerkung des Redactors.

<i>B'ni, im chakhâm libbûkha,</i>	15	בני אם חכם לבך
<i>Jismâch libbî gam ani;</i>		ישמח לבי גם אני
<i>V'ta'lozna khilejotaj,</i>	16	יתעלון בליתי
<i>B'dabbêr šfatûkha mēš'rim.</i>		בדבר שפתך משרם

Trost beim Glücke der Sünder.

<i>Al t'qanne' bâchattâim;</i>	17	אל תקנא בחטאים
<i>I'bokh b'jir'at Jâh kol hâjjom!</i>		לבך ביראת י' כל היום
<i>Kî im tiçç'rânna, jêš -ch'rît,</i>	18	כי אם [תצרניה] יש אחרת
<i>V'tiqvâtkha b' tikkâret.</i>		ותקוותך לא תכרת

Vorbemerkung des Redactors.

<i>Šenuâ attâ, b'ni, vâch'kham;</i>	19	שמע את בני וחכם
<i>V'aššêr baddârk libbûkha!</i>		ואשר בדרך לבך

Gegen Unmässigkeit.

<i>Al t'hi besôb'e jâjin,</i>	20	אל תהי בסבאי יין
<i>Bezôl'le bâzar lâmo!</i>		בזוללי בשר לם
<i>Kî sôhe' v'zôlel jêroš;</i>	21	כי סבא זולל ירוש
<i>U'q'rô'im tâlbis nûma.</i>		וקרעם תלבש נמה

Väterliche Mühe belohnt.

<i>Šma' l' -bikha, zû j'ladiûkha;</i>	22	שמע לאבך זה ילדך
<i>V'al tâbuz z'qân minmékka!</i>		ואל תבוז זקן ממך
<i>Kî gil jagil 'bi gâddiq;</i>	24	כי גל יגל אבי צדק
<i>V'jolêl chakhâm jismâch bo.</i>		וילך חכם ישמח בו

13b 1 vorher יי. 17a 2 יק (durch das jetzt folgende לבך nothwendig geworden; vgl. XXIV 1. 19; III 31; Ps. xxxvii 1). 17b 1 jetzt durch בני אם (aus 18a) verdrängt und in 17a verschlagen, mit Verlust seiner ursprünglichen Bedeutung: halte dich an die Furcht Jahve's = יִרְאָה. 22b 3—4 יי וקיה אבך. Wer wird wohl seine Mutter verachten, weil sie alt geworden ist? Man brachte durch eine leichte Textveränderung die Mutter in den Vers hinein, wozu der Parallelis-

Nachtrag des Redactors.

<i>Jismách abíkha v'imakh;</i>	25	יִשְׁמַח אִבְּךָ וְאִמְךָ
<i>Vetágel jôladtúkha!</i>		יִתְגַּל יִלְדֶּתְךָ

Vorbemerkung des Redactors.

<i>Tená, bení, libb'khú li;</i>	26	תֵּנָה בְּנִי לִבְךָ לִי
<i>V''enúkha dúrk- tişşórna!</i>		וְעֵינֶיךָ דְּרָבִי תִּצְּרֶנָּה

Gegen Unkeuschheit.

<i>Šuchá 'amúqqa zóna.</i>	27	שׁוּחָה עֲמֻקָּה זֹנָה
<i>U'b'ér gará nokhríja;</i>		וּבְעָרָה צָרָה נִכְרִיָּה
<i>Af hí' kechútef t'róh.</i>	28	אֶף הִיא כִּתְּחַתְּךָ תֹּאכֵל
<i>Uhig'dim b'ádam tósif.</i>		וּבְהֵגֵדִים בְּאָדָם תֹּסִיף

Der Wein.

<i>L'mi ój, l'mi 'bíj, l'mi m'dánuin;</i>	29	לְמִי אוֹי, לְמִי אֲבִי, לְמִי מִדְּנִין
<i>L'mi šich, l'mi f'šá'im chínnam?</i>		לְמִי שִׁיחַ, לְמִי פִּצְעִים חִנָּם?
<i>Lam'ách'rím 'ál hajjájín;</i>	30	לְמֵאחֲרֵם עַל הַיֵּין
<i>Labbáim, láchqor mímśakh.</i>		לְבָאֵם לְחַקֵּר מִמֶּסֶךְ
<i>Al tér' jajn, kí jil'áddam.</i>	31	אַל תֵּרֵא יֵין כִּי יִתְאַדֵּם
<i>Ki jitten bakkos 'éno!</i>		כִּי יִתֵּן בִּכְסֵי עֵינָיו
<i>Ach'rító k'náchas' jísšakh;</i>	32	אַחֲרֵתּוֹ כִּנְחַשׁ יִשָּׁךְ
<i>Ukhécif'óni jáfriř.</i>		וּכְצַפְעֵי יִפְרִשׁ
<i>'Enúkha jir'u zárot.</i>	33	עֵינֶיךָ יִרְאוּ זָרוֹת
<i>V'libb'khú j'dabbér tahpúkhót;</i>		וְלִבְךָ יִדְבֵּר תִּרְפֹּכֶת
<i>V'hajíta k'sókheb b'léh jam.</i>	34	וְהִיא כְּשֹׁכֵב בְּלֶב יָם
<i>Ukhéšokhén b'ros chibbel.</i>		וּכְשֹׁכֵן בְּרֹאשׁ חִבְּלָה
<i>Hikkúni, bál chalíti;</i>	35	הִכֵּנִי בַל חַלִּיתִי
<i>H'lamíni, bál jadúti.</i>		הִלַּמֵּנִי בַל יָדַעְתִּי
<i>Matáj aqis mijjéni,</i>		מַתֵּי אֶקֶן (אֵינִי)
<i>Osif abáqesánnu?</i>		אוֹסֵף אֲבִקְשָׁנִי

mus einzuladen schien. Die jetzige Lesart in 22 b wird von der Begründung in 24 nicht nur vollständig ignorirt, sondern sogar geradezu ausgeschlossen. 23 fehlt noch in A. 24a 1 war durch die Einschiebung von 23 unverständlich geworden und gerieth daher vor 27. 29 b 5 + לִבִּי מִלֵּל עֵינַי (scherzhafter Zusatz mit Anspielung auf Gen. XLIX 12). 31 b 4 + יִדְלֶךְ בְּיַשְׁרָיו (aus Cant. VII 9). 34 b 1 xxi: ὄσπερ ζυβερνήτης (indem ו als ו = ס aufgefasst ward); יִשְׁכֵּב (zu tautologisch). 35 c 3 wird durch das Suffix im Parallelstichos gefordert. 35 d 2 + עֵי.

Der Böse nicht beneidenswerth.

<i>Al t'qanne' b'niše rā'a:</i>	XXIV 1	אל תקנא באנשי דעא
<i>V'al tī'av, līljot itam!</i>		אל תאז' להיות אתם
<i>Ki šod jehgū libbāmo:</i>	2	כי שוד יהגה לבם
<i>V'amāl šif'tēhem t'dabb'ran.</i>		יעמל שפתיהם תדברן

Nutzen der Weisheit.

<i>B'chokhmā jībānā bi'jil,</i>	3	בחכמה יבנה בית
<i>U'bī'banā jītkōnan;</i>		ובחכמה יתכן
<i>B'da't ch'dōrim jīmmalēu.</i>	4	ברעת חרם ימלא
<i>Kol hōn jaqūr venō'im.</i>		כל הון יקר נעם

Weisheit besser als Kraft.

<i>Gebār chakhām toh m'ar.</i>	5	גבר חכם (טוב) מעו
<i>V'is dā'at mēammir koch</i>		ואש דעת מאמץ כח
<i>Ki b'tachbat mīlkōmo:</i>	6	כי בתחבולת מלחמה
<i>U'tē'ud b'rob jō'er.</i>		ותשעה ברוב יועזר

Gelassenheit.

<i>Dammāta l' -vīl, chakhōmā:</i>	7	דמת לאויל חכמת
<i>Hechrāšta, l'vī'w tākha.</i>		[ידרשת להשאירך]
<i>Ki chākhām jōšeh mērib:</i>		כי דמת יושב מריב
<i>Bašš'ar b' jīf'loch piv.</i>		בשער לא יפתח פה

Heimtücke.

<i>Hanēchaššēb lehōre',</i>	8	הנחשששלב להורע
<i>Lo bā' l' m'zinnōt jūprān.</i>		לו בעל מזמה יקראו
<i>Zinnāt evīlīm chōffat:</i>	9	זמת אילים חטאת
<i>Vetō'abōt l'adōm leg.</i>		יתועבת לאדם לרגל

XXIV 4a1 so A; M נרר 5a4 טררר; ב. 6a2 so A; M + רר. Vgl. XX 18. 7a1 M נר (palaographisch eigentlich keine Variante). Uebersetze: schweigst du einem Narren gegenüber, so zeigst du dich weise. Die Exegeten deuten den jetzigen Text: Korallen (d. h. schwer zu erreichen und deshalb nicht erstrebt) ist für den Narren die Weisheit! Uebrigens wird - durch die alphabetische Anordnung von XXIV 1—9 gefordert. 7b—c schon deshalb nothwendig, weil sonst die wahrhaft ungeheuerliche Behauptung herauskäme, der Narr thue im Thore den Mund nicht auf, wodurch er ja eben aufhören würde, ein Narr zu sein. Sa1 fordert das Al-

Gegen Schlafwerden im Glücke.

<i>Al tiblach l'rob chelakha;</i>	10	אַל תִּבְלַח לְרֹב חֶלְאִיךָ
<i>V'judakha ul tirpüna!</i>		וְיִדְאִיךָ אֶל תִּרְפְּנָא
<i>B'jom toha hitrappita,</i>		בְּיָמֶיךָ שָׁמָּה תִּתְרַפֵּיתָ
<i>B'jom gära gār kochükha.</i>		בְּיָמֶיךָ צָרָה צָר כּוֹחִיךָ

Errettung von Todescandidaten.

<i>Haggel l'quehin lammävet;</i>	11	הִגֵּל לְקֶחֱוִין לַמָּוֶת
<i>V'nafim lahög im tächšokh!</i>		וְנַפְתִּים לַהֲרֹג אֶם תִּחְשֹׁךְ
<i>V'noçér nafš'khu, hu' jeda'.</i>	12	וְנֹצֵר נַפְשָׁךְ הֵא דַע
<i>V'heših l'adim keš'lo</i>		וְהֵשִׁיב לָאָדָם כְּפָעֻלֵּי

Einschaltung des Redactors.

<i>Ekhöl, henü, d'haš, ki tob;</i>	13	אֲכַל בָּרִי דְּבַשׁ כִּי טוֹב
<i>V'noft matoq 'al chikkükha.</i>		וְנֹפֵת מִתָּק עַל חִכְּךָ
<i>Ken de'a lif'habükha.</i>	14	כֵּן דַּע לִפְנֵיךְ
<i>Vechökhma lenafšükha.</i>		וְחִכְמָה לְנַפְשְׁךָ

phabet den Artikel, welcher auch für den Sinn schwer zu entbehren ist und um so leichter ausfallen konnte, als das vorhergehende Wort in der alten Orthographie mit ם schloss. 9a2 ἄρρον; אֲרֹן.

10 will offenbar vor sorglosem Sichgehenlassen im Glücke warnen, so dass dem אֲכַל בָּרִי דְּבַשׁ jedenfalls אֲכַל בָּרִי im Parallelstichos entsprach. Also: bist du schlaff geworden in der Zeit des Glückes, so ist deine Kraft beengt zur Zeit der Noth. Die gewöhnliche Erklärung ist ein Muster oder Tautologie, mit etwas Geistreichigkeit zurechtgestutzt. Vorher fehlte wohl ein ganzes Blatt, auf welchem die alphabetischen Vierzeiler zu Ende gingen. 12 vorher eine längere prosaische Glosse, welche den einfachen Gedanken, dass Gott das Thun aller Menschen, also auch des Lebensretters, beobachtet und belohnt, künstlich unklar macht. Für אֲכַל las der Glossator mit א אֲכַל und erklärte dies nach Anleitung von Prov XXI 2: Ps. xciv 7 9, 11. Vorher bemerkte er aber noch, das Folgende solle der Entschuldigung eines Gleichgiltigen begegnen, dass er nichts von der bevorstehenden Hinrichtung gewusst habe: also doch wohl die Allwissenheit des Herzensprüfers gegen eine unwahre Ausrede geltend machen. Insoweit der sehr unklare Gedankengang unserer Glosse überhaupt zu Tage tritt, wird also darin eine ganz specielle, ja individuelle Situation vorausgesetzt, was ihr allein schon das Urtheil spricht. 14b folgt zuerst die Glosse אֲכַל אֲכַל zu 13a (aus XXV 16), dann XXIII 18 (zu XXIV 20a). Später ward wohl die erste Glosse irrig auf die Weisheit, statt auf den Honig, bezogen.

Der Gerechte nicht preisgegeben.

<i>Al tērob lin'v'e ṣāddiq;</i>	15	אל תארכ לניה צדק
<i>Veal tešādded ribco!</i>		ואל תשדרר רבצי
<i>Ki sūb' jippōl ṣāddiq t'qam;</i>	16	כי שבע יפל צדק וקם
<i>Ur'sū'im jikhš'lu b'rū'a.</i>		ורשעם יכשלו ברעה

Gegen Schadenfreude.

<i>Bin'jōl -jil'khā al tiymach,</i>	17	בנפל אינך אל תשמח
<i>U'khōš'lo -l jāgel libbakh;</i>		יבכשלו אל יגל לבך
<i>Pen jir'ū Jāh v'ra' b'ēnav,</i>	18	פן יראה י' ורע בעני
<i>V'hešib me'ālav āppo!</i>		והשב מעלו אפי

Unglückliches Ende des Bösen.

<i>Al tūchar bāmmerē'im;</i>	19	אל תחר במרעם
<i>Al t'qānne' bārešā'im!</i>		אל תקנא ברשעם
<i>Ki lō' tihjū ach'rūt l'ra';</i>	20	כי לא תהיה אחרת לרע
<i>Venēr rešū'im jid'akh.</i>		ונר רשעם ידעך

Für Gott und König.

<i>J'ra' ét Jahvū vanūlekh;</i>	21	ירא את י' ומלך
<i>Im šōnim āl til'ōrab!</i>		עם שנים אל תתערב
<i>Ki fi'om jāqum ēdam.</i>	22	כי פתאום יקם אדם
<i>V'jid šānnotām mi jōde'z</i>		ופד שנתם מי ידע

Nutzen strenger Erziehung.

<i>Ben šōmer dābar mēed;</i>	Λόγον φυλασσόμενος λόγος ἀπολαίξας ἐκτός ἔσται.
<i>Velūqach juqqachōnnu.</i>	Δεχόμενος δε εἰσέλαττο αὐτόν.
<i>Ben lō' m'quddām mejjassar,</i>	Υἱός δὲ προσκοιμισμένος.
<i>B'en v'mōr merū', pa' jōbed.</i>	Υἱὸς τηρεῖται: ἀπὸ λαλῶν. ἐξαιτίας ἀπολαίξαι.

15a2 + 15 (durch die vorhergehende Einschaltung des Redactors nahegelegt, in welcher der Weisheitsschüler als Sohn angeredet war). 21a3 + 21 (wahrscheinlich Zusatz des Redactors, welchem diese Anrede, abgesehen von Kap. 1—9, ausschliesslich angehört). 22b2 22. Uebersetze: ihres Wahnsinnes. 22d1 von A falsch ausgesprochen. Die Lehre wird sich dessen, der sie angenommen hat, wieder annehmen. 22e—f nur in der koptisch-saidischen Uebersetzung erhalten: πετε πᾶταμο δε αν ἀνεγυμρε πωγοπῆ εἴτρεγ εαρεε ερος επνεεσοο γμα-ακο οἱ ορεγῃτε. Der Uebersetzer hat den causalen Charakter des Nebensatzes verkannt und diesen daher irrig mit dem Vorhergehenden, statt mit dem Folgenden, verbunden. Das Distichon war zu übersetzen: ein Sohn, der nicht zuvor gezogen worden ist, wird plötzlich zugrundegehn, weil er sich nicht vor Bösem hütet

Verantwortlichkeit königlicher Gewalt.

<i>Al t'dābber l'mālk kol l'šōn šagr;</i>	Μηδὲν ψεύδῃς ἀπὸ γλώσσης βασιλεῖ λεγέσθω.
<i>V'al tōce' l'šōno k'il šagr!</i>	Καὶ οὐδὲν ψεύδῃς ἀπὸ γλώσσης αὐτοῦ οὐ μὴ ἐξέλθῃ.
<i>Ki chūrb l'šon māl'k v'lo' bāsar;</i>	Μάχαιρα γὰρ γλώσσης βασιλέως. καὶ οὐ σαρκίνη.
<i>V'nittān b'jadāh jīšāber.</i>	Ὅς ὁ ἄν' παρὰδούλῃ, συντριβήσεται.
<i>B'oz āppah tišhor b'ne -dam,</i>	Ἐὰν γὰρ ὀφυνθῇ ὁ θυμὸς αὐτοῦ, υἱοὺς ἀνθρώπων ἀναλίσκει.
<i>V'aš'mōt 'našim tegārem;</i>	Καὶ ὅσῃ ἀνθρώπων κατατρώγει.
<i>Vattīšrefēm s'refūt eš,</i>	Καὶ συγκαίει ὥσπερ φλόγῃ.
<i>Meh'jōt okhl lib'ne nāšer.</i>	Ὡστε ἄβυσσος εἶναι νεοσσὸς ἀετῶν.

Anhang zu den Worten der Weisen.

23

גַּם אֱלֹהִים לְחַכְמִים

Gegen parteiische Justiz.

<i>Makkēr panīm hemišpaš,</i>	מַכֵּר פָּנִים כְּמִשְׁפָּשׁ
<i>Omēr 'rašū': šaddiq -tta;</i>	אָמַר לְרֹשֶׁעַ צַדִּיק אֵת
<i>Hinné, jiq' b'ihu 'āmmīm.</i>	הִנֵּה יֹקֵב עַמִּים
<i>Vejiz'amūhu l'āmmīm.</i>	וְיִצְמַח לָאֱמִים

Heilsame Zurechtweisung.

<i>S'fatājim jīššāq iš jōser.</i>	שִׁפְתָּאִים יִשְׁשָׁק יֵשׁ יוֹסֵר
<i>Mešib d'bar'hu nekhochim;</i>	מֵשֵׁב דְּבָרִים נִכְחַם
<i>Velāmmokhichim jīn'am.</i>	וְלִמְנוּחֵם יֵנֵם
<i>Va'ālehēm birkāt tob.</i>	וְעֲלֵהֶם בְּרִכַּת טוֹב

Haushalt.

<i>Haklén bachūc m'lakhtūkha,</i>	חָכָן כַּחֲנַן מִלֵּאכְתְּךָ
<i>V'eāt'da bās'adū lakh;</i>	וְעָתֵדָה מִשְׁתָּה לְךָ
<i>Achār tiqqāch l'kha iš'a.</i>	אַחֲרָיִךְ לְךָ אִשָּׁה
<i>Ubānūtā betūkha!</i>	וּבָנֵי בֵיתְךָ

221 ist γὰρ aus Said und Syro-hexapl. aufzunehmen 221 haben alle Texte ausser Said. irrig σὺν νεύροις ἀνθρώπων statt υἱοὺς ἀνθρώπων. 23. 1 יֵשׁ (aus XXVIII 21, woher auch der Zusatz כֵּן לֵב am Ende des Stichos entnommen ist). 26 muss umgestellt und ergänzt werden, da 25 keinen Anschluss an 24 hat (Strafprediger bilden ja keinen Gegensatz zu parteiischen Richtern, und 26 sonst keinen klaren, greifbaren Sinn erhält. Der Spruch schildert die heilsame Wirkung wohlgemeinter Zurechtweisung, die man deshalb nicht als Kränkung, sondern als Zeichen wahrer Freundschaft, wie einen Kuss, hinnehmen sollte 25 b 1 יֵשׁ + יֵשׁ (vgl. II Sam. xxii 7

Gegen Rachsucht.

<i>Al t'hi 'ed chinnam b're'akh,</i>	28	אל תהי עד הנם ברעך
<i>V'hiptēta biš'fatūkha!</i>		והפתית בשפתוך
<i>-L tomúr: ka'sēr 'ašá li,</i>	29	אל תאמר כאשר עשה לי
<i>Ken ášib láiš k'jō'lo!</i>		כן אשב לאיש בפעלו

Rath für Bürgen.

<i>-M 'arábta léré'ūkha,</i>	VI 1	אם ערבת לרעך
<i>Tagá'ta P'zár kappūkha,</i>		תקעת לזר כפך
<i>Noqásta biš'fatūkha,</i>	2	נוקשת בשפתוך
<i>Nilkáddta b'im're fíkha.</i>		נלכדת באמרי פך
<i>"Še zót ešv' v'hinnágel,</i>	3	עשה זאת אפא והנצל
<i>Ki bá'ta b'kháy' re'ūkha:</i>		כי באת בכף רעך
<i>Lekhó veál tarpünna,</i>		לך ואל תרפנה
<i>Veráhabá re'ūkha!</i>		ורחבה רעך
<i>-L tiltén šená l'enūkha,</i>	4	אל תתן שנה לעיניך
<i>U'tnámá l'áf'appūkha!</i>		ותנמה לעפעפיך
<i>Hinnágel kí'bi míppach,</i>	5	הנצל בצבי מפח
<i>Ukh'áppor míjjad jáquš!</i>		ובצפר מיד יקש

Die fleissige Ameise.

<i>Lekh él nemála, 'ágel;</i>	6	לך אל נמלה עצל
<i>Reé d'rakhüha vóch'khum!</i>		ראה דרביה יחכם
<i>Takhin beqójic lóchmah;</i>	8	תבן בקיץ לחמה
<i>Ag'rá b'qagír mō'kálah</i>		אגדה בקצר מאכלה

Folgen der Trägheit.

<i>'Al š'dé is 'ágel 'ábart-</i>	XXIV 30	על שדה איש עצל עברת
<i>V'al kúrem ádam ch'sór le-</i>		ועל כרם אדם חסר לב
<i>Kulló qimn'sónim, ch'rállim,</i>	31	כלו קמשנם חרלם
<i>Vegadr 'banóv nehrása.</i>		וגדר אבני נהרסה

mit Ps. xviii 7). 27 wäre das Perfectum consecutivum ohne ein vorhergehendes Jussiv kaum zulässig.

28 ist die Rede von einem, der aus Rachsucht gegen seinen Nächsten Zeugniß ablegt oder überhaupt dessen Fehler unberufenerweise bekannt macht. 29b1 + אשר לי vorher כפך, welches hier und 3a wohl vom Redactor eingeschoben ist. 1b3 טיף לך (Handschlag geschieht nicht mit beiden Händen). 2a2 אֵל הַיָּדָיִם (im Parallelstichos ist אֵל הַיָּדָיִם אֵל הַיָּדָיִם die ursprüngliche Lesart); כפך 3c 2—3 אֵל הַיָּדָיִם אֵל הַיָּדָיִם. Uebersetze das Distichon: mache

<i>Vaēchzū -nokhi, -šit libh-;</i>	32	וַאֲחֵזָה אֶנֶכִּי אֶת לְבִי
<i>Rait-, laqāchtī māsar:</i>		רָאִיתִי לִקְחֹתִי מִסֵּר
<i>'Ad mātaj, 'āgel, tiškab;</i>	VI 9	עַד מָה עֵצֶל חֶסֶב
<i>Matāj taqūm mišš nātakh?</i>		מָה תִקֵּם מִשְׁנֶתְךָ
<i>Me'at šenot, m'at l'númot,</i>	XXIV 33	מֵעַט שָׁנָה מֵעַט תְּנִמָּה
<i>M'at chibbuq jādaqm liškab;</i>	(VI 10)	מֵעַט חֶסֶק יָדִים לִשְׂכֵב
<i>V'ba' khim'hallékh rešūkha.</i>	XXIV 34	וְבָא כְּמַהֲלֵךְ רִישְׁךָ
<i>Umāchsor'khā k'is māgen.</i>	(VI 11)	יִמְחָסֶרְךָ כַּאֲשֶׁר מִן

Portrait des Ränkeschmiedes.

<i>Adām b'lījā'el, iš āven.</i>	VI 12	אָדָם בְּלִיעֵל אֵשׁ אֵן
<i>Hotékh be'ūqešūt pā;</i>		הֹלֵךְ בְּעֻקְשֹׁת פֶּה
<i>Qoréc b'enáv, mal b'rāglav,</i>	13	קָרֵן בְּעֵינָיו מַל בְּרִגְלָיו
<i>Morū beēhe'otav.</i>		מִרָה בְּאֵצְבָעָיו
<i>Tahpūkhot b'libbo chóreš;</i>	14	תַּהַפְּכֹת בְּלִבּוֹ חֹרֵשׁ
<i>B'khol 'et m'danīm ješāllech</i>		בְּכָל עֵת מִדָּנִים יִשְׁלַח
<i>'Al kén pi'óm jābu' -do;</i>	15	עַל כֵּן פָּתָא יֵבֵא אִירֹ
<i>Pat' jišabér v'en mārpe'.</i>		פָּתַע יִשְׁבֵּר וְאֵין מִרְפֵּא

Sieben gottverhasste Dinge.

<i>Šeš hénna gáne' Jáhva,</i>	16	שֵׁשׁ הֵנָּה שֵׂנֵא יְיָ
<i>Vešāba' to'bat náqo:</i>		וְשָׁבָא תִּעֲבֹב נֶפֶשׁוֹ
<i>'Entāj m ramót, l'šon šáqer.</i>	17	עֵינַיִם רַמֹּת לִשְׁן שָׁקֶר
<i>V'jadāj m sof'khót dam náqi.</i>		וַיְדַאֲג מִסּוֹף חֹתֹם דָּם נֶאֱקִי
<i>Leh chóreš máchš'lot āven,</i>	18	לֵב חֹרֵשׁ מַחֲשַׁבֹת אֵן
<i>Rajlāj m mah'rót laró'a;</i>		רַגְלַיִם מִמַּהֲרֹת לָרֹעָה
<i>Jafíkh k'zahám, 'ed šáqer.</i>	19	יַפִּיךְ כֹּזֵב עַד שָׁקֶר
<i>Um'šállech m'danīm bét -chim.</i>		יִמְשַׁלַּח מִדָּנִים בֵּית אֶחָד

dich auf, lass die Sache nicht liegen und bestürme deinen Nächsten (den indolenten Schuldner)! 5a 3 *לֹא יִשְׁכַּח*; 7 prosaische Glosse, welche den Eindruck des Beispiels eher abschwächt. Jedenfalls gehört sie nicht zur Sache; denn auch der Privatmann wird ja keineswegs durch die Obrigkeit, sondern nur durch das eigene Interesse zur Arbeit angehalten. XXIV 31a 1 M vorher *לֹא יִשְׁכַּח*; in A scheint nichts zu entsprechen, da *לֹא יִשְׁכַּח* wohl nur erklärender Zusatz ist. 31a 2 so A; M + *לֹא יִשְׁכַּח*. VI 9 in der säidischen Uebersetzung auch nach XXIV 32. VI 13a 3 *לֹא יִשְׁכַּח* (gewöhnlich willkürlich und sinnstörend vom Fusscharren verstanden, wodurch sich ja der Heimtückische verrathen würde); *לֹא יִשְׁכַּח* = *מִלֵּךְ* bezeichnet hier das heimliche Seitwärtsschieben des Fusses, um einen Anderen damit anzustossen und zur Verhöhnung oder Beschädigung eines Dritten aufzufordern. 14a 3 + *לֹא יִשְׁכַּח*, wodurch der Vers in drei Sätze zerfällt und der Parallelismus vollständig zerstört wird 18b 2 so A: M + *לֹא יִשְׁכַּח* (tautologisch)

Ezechianische Sammlung XXV¹ גם אלה משלי שלמה אשר העתקו
 von Salomosprüchen. אנשי חזקיה מלך יהודה

<i>K'bod 'Lôhim hôster dâbar;</i>	2	בכר אלהם הסתר דבר
<i>Ukk'bod m'lakhim ch'qor dâbar.</i>		וכבר מלכם חקר דבר
<i>Šamûjm larâm v'arš lû'omq;</i>	3	שמים לרם וארץ לעמק
<i>Velêb m'lakhim en chéqer.</i>		ולב מלכם אין חקר
<i>Hagó sigim mikkásef,</i>	4	הגו סגס מכסף
<i>Vajjéje' l'çoref' küli;</i>		ויצא לצרף כלי
<i>Hagó raš'i lif'né malk,</i>	5	הגו רשע לפני מלך
<i>V'jikkôn baççüleq kis'o.</i>		ויכן בצדק כסאו
<i>Al tithaddôr lif'né malk;</i>	6	אל תתהדר לפני מלך
<i>V'bim'qóm g'dolím al tî'mod'!</i>		ובמקם גדלם אל תעמד
<i>Kî tûb 'mor l'khâ: 'le hénua,</i>	7	כי טוב אמר לך עלה הנה
<i>Mehâšpîl'khâ lif'né rob.</i>		מהשפיל לפני רב
<i>Ašér raú 'enûkha,</i>		אשר ראו עניך
<i>Al tóçê' lûrob máher;</i>	8	אל תצא לרב מהר
<i>Pen má-tta'sû b'ach'ritah,</i>		פן מה תעשה באחרתה
<i>B'hakhlím oth'khâ re'ûkha!</i>		בהכלם אתך רעך
<i>Rib'khâ rib ét re'ûkha,</i>	9	* רבך רב את רעך
<i>Vesôdi ácher úl t'gal;</i>		וסר אחר אל תגל
<i>Pen jéchasséd'kha sóme',</i>	10	פן יחסך שמע
<i>V'dibbûtekhâ ló' tûzûb!</i>		ירכתך לא תשב
<i>Taypîch zaháb b'maykít kasp,</i>	11	תפח זהב במשכת כסף
<i>Dabár dabár 'al ofnav.</i>		דבר דבר על אפנו

XXV^{7b} 3 זב (Synonym des falsch ausgesprochenen זב). Uebersetze: vor einer Menge = vor dem Publikum, öffentlich. Genau entspricht ἐνώπιον πάντων τῶν συναναμμένων σοι Luc. xiv 10, wo unsere Stelle zugrunde liegt. 7c zieht A mit Recht zum Folgenden, da es sonst nur einen sehr erkunstelten Sinn haben könnte, während es dem achten Verse seine wirkliche Bedeutung sichert, nämlich vor leichtsinnigem Ausplaudern der uns bekannt gewordenen, etwa bedenklichen, Angelegenheiten eines Freundes zu warnen (זב hat in 8a dieselbe Bedeutung wie in 7b). Nur so erklärt sich die rathlos verzweifelte Beschämung, welche eintritt, wenn man vom Freunde wegen solcher Schwätzereien zur Rede gestellt wird, aber keineswegs wegen Streitsucht oder auch gehässiger Nachrede gegen Feinde. 11a 1 μῆλον; דבאר.

<i>Nazm záhab vách'li khátem,</i>	12	נום והם וחלי כחם
<i>D'bar chúkham 'ál ozn sómu't.</i>		דבר חכם על און שמעת
<i>K'íalg b'chóm çir né'man l'zöl-</i>	13	כשל: כחם צר נאמן לשלחו
<i>Venáfeš 'donav jášib. [char,</i>		ונפש ארנו ישב
<i>N'siim v'ruch v'güsem ajin,</i>	14	נשאם ורח וגשם אין
<i>Iš mithallél b'mattát šuqr.</i>		אש מתהלל במתת שקר
<i>B'ork áppajm j'füttü qáçin;</i>	15	בארך אפ'ם ופחה קצין
<i>V'lašón rakká tišbór garm.</i>		ולשן רבה תשביר גרם
<i>D'baš núca'tá, 'khol dájjakh,</i>	16	רבש מצאת אכל דרך
<i>Pen tišba' váhaqé'to!</i>		פן תשבט ההקאתי
<i>Hoqâr ragl'khá meré'akh,</i>	17	הקר רגלך מרעך
<i>Pen jíšha'khá uš'neákh!</i>		פן ישבעך ושנאך
<i>Mappéç vechórb v'cheç šánuu,</i>	18	מפץ וחרב וחץ שנין
<i>Iš 'ónü b're'o 'éd šaqr.</i>		אש ענה ברעה עד שקר
<i>Šen ró'a v'rágl mo'ádet,</i>	19	שן רעה ורגל מעדת
<i>Mibtách bogéd b'jom qára.</i>		מבטח בנר בזים צרה
<i>Chomç 'ál paç', nújm 'al náter,</i>	20	חמן על (פצע מים על) נתר
<i>V'šar bášširim 'al léb ra'.</i>		ושר בשרם על לב רע
<i>Sas bábhagd v'ráqab bá'eç;</i>		Ὡσπερ σῆς ἐν ἱματίῳ καὶ ἀνώλεξ ἔσθληρ,
<i>V'müttigat iš ro' libbo.</i>		Ὡς τῶς λύπη ἀνδρός βλάπτει καρδίαν.
<i>-M ra'éb -jib'khá, ha'k'léhu;</i>	21	אם רעב איבך האכלה
<i>V'eim çamé', hašgéhu!</i>		ואם צמא השקה
<i>Ki güchalim -tta chótü;</i>	22	כי נחלם את התה
<i>Ve Jühvü jéšallém lakh.</i>		וי ישלם לך

12b 1 λόγος; ביט. Der Strafprediger als Ohrring ist ein gar zu groteskes Bild, dem man gern das Wort des Weisen substituirt. 13a 1 M נצח ש"ל; A ὥσπερ ἔξοδος χιόνος = ש"ל נצח. 13a 2 κατὰ καῖμα; ביט. Das folgende קצ- ist durch Dittographie aus צ- entstanden. 16b 2 so A; M השבעי. 17a 3 πρὸς ταυτοῦ φίλον; ביט יעך. 19b 4 so A; M + קר ביט נד נדדה (Dittographie). 20a 3—5 ἔχει ἀνύμφορον = מצעם ש"ל. Dies ist mit anderer Worttrennung zu ergänzen, weil das tertium comparationis natürlich nicht die Unbrauchbarmachung, sondern die peinliche Einwirkung ist, Natron aber schon bei Zuguss von Wasser aufbraust, mithin die Erwähnung des Essigs nur für die Wunde, nicht für das Natron, Zweck und Sinn hat. 21a 3 ὁ ἐχθρός σου; שונא; (auch XXVI 24 ist der Feind in einen Hasser verwandelt worden, weil jener Ausdruck Gegenseitigkeit des Hasses anzudeuten schien, die man dem Weisheitsschüler nicht zuschreiben oder gestatten wollte). 21a 4 so A; M + דה. 21b 3 so A; M + ביט. 22a 4 + על יאשי (heruht auf Missverständniß des Sinnes;

<i>Ruch çáfon t'choïel gúsem,</i>	23	רח צפן תחולל נשם
<i>V'faním niz'ámim l'sôn satr.</i>		ופנס נועמם לטן סתר
<i>Tob šübet 'ál pinnút gag.</i>	24	טוב שבת על פני גג
<i>Meéšt m'donim v'bet cháber.</i>		מאשת מדנם ובית חבר
<i>Majm qárim 'ál najš 'jéfa,</i>	25	מים קדם על נפש עיפה
<i>Šmu'a toba mimmérchag.</i>		שמעה טובה ממרחק
<i>Ma'ján nirpás, m'gor míšchat,</i>	26	מעין נרפש מקר משהת
<i>Çaddiq mať liť'ne ráša'.</i>		צדק מט לפני רשע
<i>Akhól d'haš húrbot ló' tob;</i>	27	אכל דבש הרבת לא טוב
<i>Vechéqer k'bedim kábod.</i>		וחקר כבדם כבוד
<i>'Ir péruçá, en chóma,</i>	28	ער פריצה אין חמה
<i>Is, 'ér en má'çar l'rúcho.</i>		אש אשר אין מעצר לרחו
<i>K'zalg b'qájç ukl'mátar b'qúçir.</i>	XXVI 1	כשלג בקיץ ובמזר בקצר
<i>Lo' ná'vü likh'sil kábod.</i>		לא נאיה לכסל כבוד
<i>K'çippór l'nud, kid'ror lá'uf,</i>	2	כצפר לנר בררר לעף
<i>Çil'lót chinám ló' tábo'.</i>		קללת חנם לא תבא
<i>Šot lássus, müteq lách'mor;</i>	3	שוט לסם מתנ לחמר
<i>Vešébet l'gev kesilim.</i>		ושבט לגו כסלם
<i>Al tá'an k'sil k'iválto,</i>	4	אל תען כסל כאולתו
<i>Pen tikvü ló gam átta!</i>		פן תשוה לו גם את
<i>'Ané khesil k'iválto.</i>	5	ענה כסל כאולתו
<i>Pen jihjü chákham b'énav!</i>		פן יהיה חכם בעיני
<i>Miqqáčü chinás šitü,</i>	6	מקצה חנם שתי
<i>Šoléch d'barim lejád k'sil.</i>		שלח רבדם ביד כסל
<i>Dillúç šoqájm mippiszech,</i>	7	רלי שקים מפסח
<i>Unúšal b'fi khesilim.</i>		ימשל בפי כסלם
<i>Kiç'ror ahu bémargénia.</i>	8	כצרר אבן במרגמה
<i>Ken nóten likh'sil kábod</i>		כן נתן לכסל כבוד
<i>Choeh 'ála bidi šikkor,</i>	9	חוז עליה ביד שבר
<i>U'múšal b'fi khesilim.</i>		ומשל בפי כסלם

durch Feindesliebe sollen die Kohlen, der Brennstoff des Hasses, fortgeschafft werden; ein weit edlerer Gedanke, als die gewöhnliche Auslegung).

25b 3 בַּיָּמִין בְּיָמִין. XXVI 1b 1 vorher כן 2b 1 vorher כן. 6a 1 + יגלם (ein geradezu absurdes Bild, welches aber unbegreiflicher Weise bei den Exegeten Glück gemacht hat; נַקְצָה bedeutet schliesslich).

<i>Rab mécholél kol 'ób'rim,</i> <i>V'sokhér kesil vešikkor.</i>	10	רב מחלל כל עברם ושבר כסל ושבר
<i>Keḥhūleb, šīb 'al qéo,</i> <i>Kesil sonü b'ivvāto.</i>	11	ככלב שב על קא; כסל שנה באילתי
<i>Raita chūkham b'énac;</i> <i>Tiqvā likh'sil mimménnu.</i>	12	ראת חכם בעינו תקוה לכסל ממנו
<i>Amár 'aḡél: šaḥl būddark;</i> <i>Arí ben hárechóbat.</i>	13	אמר עצל שחל בדרך ארי בין הרחבת
<i>Haddált tissób 'al ḡirah,</i> <i>Ve'áḡel 'al miṭṭáto</i>	14	הרלת חסב על צרה ועצל על מטתו
<i>'Aḡél, jadó baḡḡállacht;</i> <i>Nil'á lah šibah él piv.</i>	15	עצל ידו בצלחת נלאה להשבת אל פי
<i>Chakhám 'aḡél bé'énac,</i> <i>Miššib'a m'šibe tū'an.</i>	16	חכם עצל בעינו משבעה משבי טעם
<i>Machziq b'ozné khalb 'óber,</i> <i>Mit'ábber 'ál rib ló' lo.</i>	17	מחזק באוני כלב עבר מתעבר על רב לא לו
<i>Kammüllahléh bamnávét,</i> <i>Hajjörü ziqqim, chíḡḡim;</i>	18	כמתלחלה במות חירה וקם הצם
<i>Ken iš, rinmá -t ré'éhu,</i> <i>V'anár: h'lo' m'sácheq úni?</i>	19	כן אש רמה את רעה ואשר הלא משחק אני
<i>Beáts 'eḡm tikhbū es;</i> <i>B'en niryan ji'toq mádon.</i>	20	כאפס עצם תכבה אש באין נירנן ישתק מן
<i>Pacht l'ḡüchalim v'erim l'es,</i> <i>Veis m'donim l'charchár rib.</i>	21	פחת לנחלם יעצם לאש נאש מרנם להרחרר רב
<i>Dib're nirgán k'mittlák'mim;</i> <i>V'hem jár'du chád're bótén</i>	22	דברי נרנן כמתלחמם יהם ירדי חדרי בנן

10 a 4 jetzt an das Ende des zweiten Halbverses gerathen, wodurch ein mehrfach schiefer und sonderbar ausgedrückter Gedanke entsteht (der alles verwundende Schütze, die zwecklose Wiederholung desselben Particips und die Gleichstellung der Vorübergehenden mit Taugenichtsen ist wohl genug für einen Vers), während die Umstellung mit einem Schlage alles heilt. Uebersetze: Ein Schütze, der alle Vorübergehenden verwundet, ist, wer Thoren und Trinker dingt. 12a 1 ÷ 15a 1 vorher נַחַח Nach A zu emendiren, wie XIX 24, wird hier durch den Parallelstichos widerrraten. Die beiden Sprüche sind offenbar gegenseitig einander gleich gemacht worden. 17a 4 so abzutrennen; von seinem Herrn lässt sich jeder Hund am Ohr fassen. 18a 2 hat M jetzt am Ende des Verses in der Form יָחַח. Uebersetze: wie einer, der sich über den (durch ihn bewirkten) Tod verwundert, während er doch Brandgeschosse, Pfeile abschießt. 21a 1 Infim von יָחַח; M יָחַח.

<i>Kasp sīgim m'cōppū 'al chars,</i>	23	כסף סגם מצפה על חרש
<i>S'fatājim ch'lāqim v'lēb ra'.</i>		שפתים חלקם ולב רע
<i>Biš'fūtar jinnakhér -jeh;</i>	24	בשפתו ינכר איב
<i>Ub'qirbo jāsīt mirma</i>		יבקרבו ישת מרמה
<i>Ki j'chānnen, al ta'mén bo!</i>	25	כי יחנן אל תאמן בו
<i>Ki šāb' to'ēbot b'libho.</i>		כי שבע תיעבת בלבו
<i>Kosū šin'a b'mas'lon,</i>	26	כסה שנאה במשאן
<i>T'gullā ra'ūto b'qāhal.</i>		תגלה רעתו בקהל
<i>Korū šacht l'rē', bah jippol;</i>	27	כרה שחת ולרעו בה יפל
<i>V'golél aḥn, 'elav tūšub.</i>		ונגלל אכן אלו תשוב
<i>L'son šūger jīšna' dākkav;</i>	28	לשון שקר ישנא דבו
<i>V'jā chālaq jā'šā mūdchū.</i>		ופה חלק יעשה מרחת
<i>Al tithallél b'jom mōchar!</i>	XXVII 1	אל תתהלל ביום מחר
<i>Ki lo' tedā', ma-jjēled.</i>		כי לא תדע מה ילד
<i>J'hall'Ukka zór v'lo' fikha;</i>	2	יהללך זר ולא פך
<i>Nokhrī ve'ul s'fatūkha!</i>		נכרי ואל שפתך
<i>Kobd ūhen v'nēṭel hūchol;</i>	3	כבד אכן ונטל החל
<i>V'kha's 'vil kab'd mišš'néhem.</i>		וכעס איל כבד משניהם
<i>Akhz'rījūt chēma v'sātp af;</i>	4	אכזרית חמה ושטף אף
<i>V'mi jā'mod lif'ne qin'a?</i>		ומי יעמד לפני קנאה
<i>Ṭobū tokhūchat n'gūlla.</i>	5	טובה תוכחת מגלה
<i>Medhba mēsutūret.</i>		מאהבה מסתרת
<i>N'émānim pīc'e okeḥ,</i>	6	נאמנם פצעי אהב
<i>Minnid'bat n'sūqot šōne'.</i>		מנרבת נשקף שנא
<i>Nafš š'bē'a tūbus nūfet;</i>	7	נפש שבעה חבס נפת
<i>V'nafš r'ūba, kōl nar nūtoq.</i>		ונפש רעבה כל נר מתק
<i>K'cippur nodādt min qinnah,</i>	8	כצפר נדדת מן קנה
<i>Ken is nodēd mim'm'qomo.</i>		כן אש נדר ממקמי
<i>Šamū ūqetort j'somnūch leb;</i>	9	שמן וקטרת ישמה לב
<i>V'mitqār'a me'egot nafš.</i>		ומתקרעה מעצת נפש

23b 2 λεῖα: רלף. 24a 3 ἐγὼ λέω: ש. Vgl. zu XXV 21. 25a 2 קייל + 26a 1 ὁ κερύων: כנז. XXVII 1b 5 יי (fehlt in der Peschita, vielleicht auf Grund einer alexandrinischen Lesart) 6b 1 ἡ ἐξουσία: רצוה. 9b stellt nach der Worttrennung in A dem heiteren Lebensgenusse gut die Selbstquälerei des Sorgenvollen gegenüber, während M einen hypersentimentalen und affectirt ausgedrückten Satz liefert, dessen Suffix sich auf nichts zurückbezieht

<i>Barzül bebürzül júchad;</i>	17	ברזל בכרזל יחד
<i>V'is jéchad p'né re'éhu.</i>		ואש יחד פני רעה
<i>Šam t'éna j'okhal pürjah;</i>	18	שם תאנה יאכל פריה
<i>V'šomér 'donáv jekhúbbað.</i>		ושמר אדנו יבבר
<i>K'mo háppaním lappánim,</i>	19	כמו הפנס לפנס
<i>Ken léb haídám l'ádám.</i>		כן לב האדם לאדם
<i>Š'ol v' -báddo ló' tishá'na;</i>	20	שאל ואברה לא תשבען
<i>V'ené -dam ló' tishá'na</i>		ועני אדם לא תשבען
<i>To'bát Jah 'óçü 'Énav;</i>		Βδελύμα Κυρίῳ στήριζον ὀφθαλμόν.
<i>Ukh'sülím 'áze lúson.</i>		Kaí ói ἀπαθεῖτοι ἀκρατεῖς γλώσσῃ.
<i>Maçréf l'khasp v'khúr lezáhab;</i>	21	מצרף לבסוף ובר לוהב
<i>Veis lefi mahlálo.</i>		ואש לפי מהללו
<i>Leb rásá' jébayqés ra';</i>		Kαρχία ἀνόμου ἐλζήτε! κακά
<i>V'leh jášar j'sücher lá'at.</i>		Kαρχία δὲ εὐθύς ζητεῖ γυνῶσιν.
<i>-M tikhtóš 'vil b'tokh haríjot,</i>	22	אם תכתש אול בתוך הרפת
<i>Ba'li ló' tášü -völto</i>		בעלי לא תשר אילתו
<i>Jadóš tedá' p'ne cónakh;</i>	23	ידע תדע פני צאנך
<i>Šit libbekhá la'dárim!</i>		שת לבך לעדרם
<i>Ki ló' le'ólam chósen;</i>	24	כי לא לעלם חסן
<i>V'im chájil nézer l'dór dor?</i>		ואם (חיל) נזר לדור דר
<i>Galá chaqór v'nir'á daš';</i>	25	נלה חצר ונראה דשא
<i>Vené'sjín 'is'bot hárim.</i>		ונאספו עשבת הרם
<i>Kebázün l'lbúsákha,</i>	26	כבשם ללבשך
<i>Un'chír šadü 'attádim;</i>		ומחר שרה עתדם
<i>V'de ch'léb 'izzim l'lachmákha.</i>	27	די חלב עום ללחמך
<i>V'chajjin lewí'rotákha.</i>		וחים לנערתך
<i>Nasú, v'en ródef, rá'a';</i>	XXVIII 1	נסי ואן ררף רשע
<i>Vegáddiq kikhjír jibtaeh.</i>		יצדק בכפר יבטח
<i>B'fas' árç rabbim šarúha;</i>	2	בפשע ארין רבם שריה
<i>B'adám mehin jid'ákhun.</i>		באדם מבן ירעבן
<i>G'bar róš vé'ošeq düllim,</i>	3	גבר רש ועשק דלם
<i>Mašár sochef v'en láchem</i>		מטר סחף ואין לחם

18a1 ὅς φουδῆται; נצי. 19a1 ὥσπερ; נני. 20b2 האדם. 22a3 so A (denn ἐν μέσῳ = בתוך beweist, dass συνεδρίους nicht בבית, sondern דער vertritt; ἀταξίῳ also = בער, vgl. חלל, "⌋"; M דא האזי בבית. 22b3 so A; M + בעלי. Uebersetze: so wirst du auch mit der Mör-erkeule seine Narrheit nicht austreiben. 27a4 so A; M + לחם בית. XXVIII 1b1 ὁρίζεις δὲ; יצדקס 2b3 so A; M + יאדך (Dittographie).

<i>'Oz'hé torá j'hal'lu raš;</i> <i>V'som'rüha jítgará bam.</i>	4	עֲשֵׂי תוֹרָה יִהְלְלוּ רָשָׁע וּשְׁמִרָתָהּ יִתְנוּ בָם
<i>-N'se rá' lo' j'bínu míspal;</i> <i>Um'háq'se Jáh j'bíná khol.</i>	5	אֲנִשִּׁי רַע לֹא יִבְנֵי מִשְׁפָּט וּמִבְקִשֵּׁי יָדֵי יִבְנֵי כָל
<i>Tob ráš, holékl hetúmno,</i> <i>Me'iqqes d'rákhajm 'ásir.</i>	6	טֹב רָשׁ הַלֵּךְ בְּתָמוּ מִעֲקֵשׁ דְּרָבִים עֶשֶׂר
<i>Nogér torá ben mebin;</i> <i>V'ro'ú zollim jakhlím -biv.</i>	7	נָצַר תּוֹרָה בֶּן מִבֵּן וְרָעָה וְלֹלֵם יִכְלֵם אִבּוֹ
<i>Marbü honó b'nask v'tárbil,</i> <i>L'chovén dallim j'q'b'qánu.</i>	8	מֵרַבָּה הָיוּ בִּנְיָן וְתַרְבִּית לְחֵן דָּלִים יִקְבְּצֻּ
<i>Mesir -zno míš'mo' tóra,</i> <i>Gam t'fíllató to'cha.</i>	9	מִסֵּר אָנוּ מִשְׁמַע תּוֹרָה גַּם תִּפְלָתוֹ תוֹעֵבָה
<i>Mašgü j'šarim bedárk ra',</i> <i>Bišéchtó hu' j'j'pól.</i>	10	מִשְׁגָּה יִשְׂרָם בְּדָרֶךְ רַע בִּשְׁחָתוֹ הָא יִפֹּל
<i>Temímim jínchalú tob;</i> <i>Ur'sá'im lo' j'hoúku.</i>		תִּמְנַם יִנְחֲלוּ טֹב (וְרָשָׁעִים לֹא יִבְאֹה)
<i>Chakhám b'enáv iš 'ásir;</i> <i>Vedál mebin j'ach'ranu.</i>	11	חָכָם בְּעֵינֵי אִשׁ עֶשֶׂר וְדָל מִבֵּן יִחְקֹרֵנִי
<i>Ba' loš qaddiqim t'f'art,</i> <i>U'b'qúim r'sá'im j'chuppáz -dam.</i>	12	בְּעֵלִין צַדִּיקִים תִּפְּאֶרֶת וּבָקִים רָשָׁעִים יִחַפֵּשׂ אָדָם
<i>M'khassa f'sá'ac lo' j'árlích;</i> <i>U'máldá v'v'eb j'rácham.</i>	13	מִכְסָּה פִשְׁעֵי לֹא יִצְלַח וּמִדֶּרֶה יַעֲזֹב יָרָחַם
<i>As'ra -dani m'fáched tamúh!</i> <i>V'maqšú libbo j'j'pól b'ra'.</i>	14	אֲשֵׁרִי אָדָם מִפָּחַד תָּמִיד וּמִקֶּשֶׁה לִבִּי יִפֹּל בְּרָע
<i>Arí nolam e'dob šoqet,</i> <i>Mošél rasú' 'al 'ám dal.</i>	15	אֲרִי נֹלָם עֹדֵב שֹׁקֵק מֹשֵׁל רָשָׁע עַל עַם דָּל
<i>Ch'sar t'hónot ráh nu'á'áqot;</i> <i>Soué' bac' j'á'rikh j'ámim.</i>	16	חֹסֶר תְּהִנוֹת רָחַם נִוְאָאֻקוֹת שׁוֹעֵב בָּצַע יִאֲדֹךְ יָמָם
<i>Adám, 'ašq b'dam náfeš,</i> <i>'Ad bór janás, -l j'it'm'khú bo!</i>	17	אָדָם עֶשֶׂק בְּדָם נַפֵּשׁ עַד בֹּר יָנָס אֵל יִתְמַכֵּי בּוֹ

4b1 וְיִהְלְלוּ 6b2 so A; M + שִׁי 10c1 so A nach der ursprünglichen Lesart (ὁ ἔκδοτος διδόνωνται ἑξῆς); M וְיִתְנוּ 10d ὁ δὲ ἀποδοτὴν ἑξῆς ἀποδοτὴν; 12a2 + וְ 16a1 vorher וְ (zerstört die Construction und macht die missliche Annahme einer Anrede nothwendig). Uebersetze: unverständlich ist ein Erpresser 16a3 so A; M וְ

<i>Holēkh tamīm jivvāse;</i>	18	הלך תמים וישע
<i>V'ne'qās d'rakhājn jippōl b'sacht.</i>		ונעקש דרכים יפל בשחת
<i>'Obēd -d'matō jīsbā' lachm;</i>	19	עבד אדמתו ישבע לחם
<i>M'raddēf reqīm jīsbā' rīš.</i>		מרדף ריקם ישבע ריש
<i>Iš 'mīnot rāb berākhot;</i>	20	אש אמנת רב ברכות
<i>V'aš l'hō'sīr lō' jīanōqū.</i>		ואין להעשר לא ינקח
<i>Hakkér p'ne r'sā'im lō' tob;</i>	21	הכר פני רשעים לא טוב
<i>V'al pāt lachm jīfšā' gōber.</i>		ועל פת לחם יפסע גבר
<i>Nībhāl lahōn iš rā' 'ajn;</i>	22	נבהל לחנן אש רע עין
<i>V'lō' jēda' chāsīr j'boīnnu.</i>		ולא ידע חסר יבאני
<i>Moklich ašām chen jīnqā';</i>	23	מוכח אדם חן ימצא
<i>Mīnuāchliq lāson āch'raz.</i>		ממחלק לשון אחר
<i>Gozēl -hīc e'ōmer; 'in pas';</i>	24	גזל אבו ואמר אין פסע
<i>Chabēr lru' l'īš mīschit.</i>		חבר הא לאש משחת
<i>R'chab nūfēs j'pārā mōdon;</i>	25	רחב נפש יגרה מרן
<i>V'bofēch 'al Jōheh j'dōssan.</i>		ובטח על יי ידשן
<i>Bofēch belibho, hō' kh'sil;</i>	26	בטח בלבו הא כסל
<i>V'hokēkh b'chokhmā j'innūlel.</i>		והלך בחכמה ימלט
<i>Notēn larōš, en māchsor;</i>	27	נתן לרש אין מחסר
<i>V'mā'lim 'enāiv, rab m'ērot.</i>		ומעלם עני רב מארת
<i>D'qum r'sā'im jīssatēr -dum;</i>	28	בקם רשעים יסתר אדם
<i>L'ob'dām jīrbā' gaddūqim.</i>		באדם ירבו צדקם
<i>K bīlhachōt, maqsā' 'orp,</i>	XXIX 1	אש הוכחת מקשה ערף
<i>Pat' jīssobōr e'en mārpe'.</i>		פתח יסבר ואין מרפא
<i>Bir'bōt cadī jīsmach hā'am;</i>	2	ברכות צדק ישמה יעב
<i>V'bīn'sōl rōš' jéanūch 'am.</i>		ובמשל רשע יאנה עם
<i>Iš -hēb chokhmā j'ganūch -hīc;</i>	3	אש אדם חכמה ישמה אבי
<i>V'ro'ā zomat j'abbēd hou.</i>		ירעה ונת יאבד הון

18b 4 M כזר; fehlt in A, doch haben einige Handschriften שׁז xzzz und setzt vielleicht die Peschita mit ܟܝܕܝܢܐ eine Lesart in A voraus, welche כידעני wiedergibt. 21a 2—3 so nach der ursprünglichen, in Said. und Syrohex. widerspiegelten, alexandr. Lesart ܟܝܕܝܢܐ ܟܝܕܝܢܐ ܟܝܕܝܢܐ ܟܝܕܝܢܐ, in M כזר Vgl. XVIII 5. 22b 2 ÷ כ. Vielleicht ist zu übersetzen: aber unversehens wird Mangel über ihm kommen. 23b 3 steht jetzt nach כזר, in M als כזר, während A כזר oder כזר voraussetzt, jedenfalls also noch als letzten Consonanten gefunden hat Uebersetze: als wer hinter ihm her (bei allem seinen Thun und Lassen servil) schmeichelt. 24a 2 — כזר (Dittogr.). 26b 2 so A (vgl. den Parallelstichos); M כזר. XXIX 2a 2 צדק.

<i>Malk b'mišpat já'mid areq;</i> <i>Veš' t'rumót jehr'sinna.</i>	4	מֶלֶךְ בַּמִּשְׁפָּט יַעֲמֵד אֶרֶץ וְאֵשׁ תִּרְמַח יִדְרֹסָנָה
<i>G'bar, máchliq 'ál re'ehu,</i> <i>Raš' póreš 'ál pe'ámar.</i>	5	גִּבּוֹר מַחֲלֵק עַל רֵעֵהוּ רֹשֶׁת פֹּרֵשׁ עַל פַּעְמוֹ
<i>Befü'sa' iš ra' nóqeš;</i> <i>V'çaddiq jarúç veš'ámech</i>	6	בַּפֶּשַׁע אִישׁ רַע מִיקֵּשׁ וְצַדִּיק יִרְץ וְשָׁמַח
<i>Jode' çaddiq din dállim;</i> <i>Rašá' lo' jábîn dá'at.</i>	7	יֹדֵעַ צַדִּיק דִּין דָּלִים רֹשֶׁע לֹא יָבִין דָּעַת
<i>-N'se láçon j'fichu qúrja;</i> <i>Vachákhám j'sibú af</i>	8	אִנְשֵׁי לָצֵן יַפְחֻ קִּרְיָה וְחֻכְמָם יִשְׁבוּ אֵפ
<i>Iš chákham níšpat ét 'eíl,</i> <i>V'ragáz v'çacház, v'en náchut.</i>	9	אִישׁ חָכָם נִשְׁפָּט אֶת אֵיל וְרָגַז וְשָׁחַק וְאֵין נַחַת
<i>An'sé daním j'iš'n'á tam:</i> <i>Viš'arím j'búq'su n'jéso.</i>	10	אִנְשֵׁי דָנִים יִשְׁנֹאוּ תָם וְיִשְׁרָם יִבְקְשׁוּ נַפְשׁוֹ
<i>Kol rácho j'hoç' kh'sil;</i> <i>V'chakhám b'achór jachš'khánna.</i>	11	כָּל רָחוּ יִצְאָה כֶּסֶל וְחָכָם בְּאַחֵר יַחֲסֹנָה
<i>Mošél mayšib 'al d'bár suq,</i> <i>Kol m'sáretiv reš'ím</i>	12	מוֹשֵׁל מִקְשֵׁב עַל דְּבַר שֹׁקֶר כָּל מִשְׁרָתוֹ רֹשָׁעִים
<i>Raš v'iš t'khakhím níšpásu;</i> <i>Meir 'ené s'nehém Jah.</i>	13	רֹשׁ וְאִישׁ חֲכָמִים נִפְשׁוּ מֵאֵר עֵינֵי שְׁנֵיהֶם "
<i>Malk sájet b'e'mút dállim,</i> <i>Kis'ehu lá'ad j'iklon.</i>	14	מֶלֶךְ שֹׁפֵט בְּאֵמֶת דָּלִים כִּסְאָה לְעַד יָבִין
<i>Šešt v'tókhaht jitten chókma;</i> <i>V'nuér m'sállach méhiz mano</i>	15	שֵׁשֶׁת וְתֹכַחַת יִתֵּן חֻכְמָה וְנִעַר מִשְׁלַח כֶּסֶס אִמִּי
<i>Bir'bót r'sá'im jirbu paš';</i> <i>V'çaddiq b'moppáttam jir'ü.</i>	16	בִּרְבֹּת רֹשָׁעִים יִרְבּוּ פֶשַׁע וְצַדִּיק בַּמַּפְלָאָה יִרְאֶה
<i>Jassér bin'khá, einúkhah,</i> <i>V'jittén ma'dónim Ené'sakh</i>	17	יָסַר בֶּן חָהָה וְיִתֵּן מַעֲרָם לַפֶּשֶׁךְ
<i>B'en cházon j'ippará' am:</i> <i>Veš'omer b'ra, á's'rov!</i>	18	בֶּן חֹזֶן יַפְרֵעַ עָם וְשֹׁמֵר תִּירָה אֲשֶׁר־

6b 2 יִן. 9a 4—5 מ אַז אַז אַל; A ὅτι. 10b 3 verhält sich zu נִפְלָאָה, wie יִתֵּן Os. xiii 1 zu יִתֵּן; die jetzige Vocalisation würde das Gegentheil des beabsichtigten Sinnes ausdrücken 11b 3 יִשְׁכַּח; יִשְׁכַּח (passt schlecht zu באֲדָר). 16b 1 יִרְאֶה. 16b 3 אִישׁ. 17 steht störend zwischen zwei inhaltlich mit einander verwandten Sprüchen; die ursprüngliche Stelle des Verses war also vielleicht hinter XXVIII 17, wo ihn A ebenfalls hat. 20a 1 — אַז.

<i>Biḏ bārim l' jusār 'abd;</i>	19	בדברים לא יסר עבד
<i>Gam ki jabīn, e'en mā'nū</i>		(גם) כי יבן ואין מענה
<i>Chazita óz biḏ bārav,</i>	20	חזת אין בדבריו
<i>Tiqvā likh'sil mimménnu.</i>		תקוה לבסל ממנו
<i>M'fanu'eq minno'ar 'ábo,</i>	21	מפנק מנער עבדו
<i>V'ach'rīto jīljū núnōn.</i>		ואחרתו יהיה מן
<i>Iš óf jegárū nūdon;</i>	22	אש אף יגרה מן
<i>Ubi'l chemā rab páśá'.</i>		ובעל חמה רב פשע
<i>Ga'vát -dam táspilānu;</i>	23	נאת אדם תשפילנו
<i>Uš'jāl ruch jítmokh kálod.</i>		ושפל רח יתמך בוד
<i>Choléq 'im gánnab k'gánnab;</i>	24	חלק עם גנב וגנב
<i>Šam g'néba 'óne' náfšo.</i>		שם גנבה שוא נפשו
<i>Cherdát -dam jítten móqeš;</i>	25	חרדת אדם יתן מיקש
<i>Ubbótech b' Jáheü j'ógyab.</i>		ובטח ב' ישגב
<i>Rabbín m'bayšim p'ne móšel;</i>	26	רבם מבקשם פני משל
<i>Umij Jáheü mišpát iš.</i>		ומי' משפט אש
<i>To'bat qaddiqim is 'avl;</i>	27	תועבת צדקים אש עיל
<i>V'to'bat rašá' j'sar dārekh.</i>		ותועבת רשע ישר דרך

24a 4—b 2 durch Homoteleuton ausgefallen. 24b 4 folgt jetzt eine aus Lev v 1 ungeschickt entnommene Glosse. Denn die Schlechtigkeit des Compagnons beim Diebstahle besteht doch nicht gerade darin, dass er den Dieb nicht anzeigt, sondern dass er eben stehlen hilft: seine Anzeige müsste ja eine Selbstanzeige sein. Der Spruch erklärt jede, auch indirecte, Bethedigung am Diebstahle, namentlich das heimliche Aufbewahren des Gestohlenen, für ebenso schlecht wie jenen selbst. Aehnliche Beziehungen auf den Pentateuch sind nachgetragen in II Sam. xii 6 (aber noch nicht in A, wo richtig ἐπαπατήσας statt εἰσέλας); Os. xii 4—5. 13—14 (den Zusammenhang unterbrechende, nur ausserlich an das Wort Jakob in 3 angeschlossene, Zusätze); Mich. vi 4—5 (wo nur "וְעַתָּה דִּמְעָתְךָ צִדְקָה" un-
sprunglich).

Sprüche Agur's.

XXX1

דברי אגור בן יקה המשל

Gott.

Ne'om hagg'bdar, 'otó El:

נאם הגביר לאתו אל

Laiti El e'lo' úkhal.

לאיתי אל ואלא אכל

Ki bá'r aníkhí méiš, 2

כי בער אנכי מאש

Veló' hínít adóm lí;

ולא בנת אדם לי

Veló' lamúddi chókhma, 3

ולא למדתי חכמה

V'dá'at q'dóšim éda'.

ודעת קדשים אדע

Mi 'ólú šamajm v'jored; 4

מי עלה שמים וירד

Mi ósef rúch bechófnav?

מי אסף רוח בחפני

Mi órer mójm baššimla;

מי צרר מים בשמלה

Mi qómeš kól af'sé ar?

מי קמן כל אפסי ארץ

V'edr'séhu 'ál El: mál-š'mo;

[אדושה על אל] מה שמו

V'ma-š'em banív, ki téda'!

ומה שם בנו כי תדע

Polemik gegen Agur.

Kol inrat 'Loh cerúfa; 5

כל אמרת אלה צרפה

Magén hu' lúchosím bo

מן הא לחסם בו

XXX1. 5 M אָרַף; A scheint *z* statt *s* gefunden zu haben. 1a 3 fehlt in A; M אָרַף. Aber אָרַף kann so, weil absolut nichts-agend, nicht allein stehen, sondern erfordert eine nähere Bestimmung, entweder durch eine Participialconstruction, wie Num. xxiv 3. 15, oder durch einen Relativsatz, wie II Sam xxiii 1 und hier. Uebersetze: Ausspruch des Mannes, der sich um Gott abgemüht (den Kopf zerbrochen) hat: ich habe mich um Gott abgemüht und es nicht vermocht. 1a zwingt die Reihenfolge der Verba zur Annahme eines menschlichen Subjectes. Gen. xxviii 12 bildet keine Gegeninstanz, da dort nicht von einer einmaligen, sondern von wiederholten Ortsveränderungen die Rede ist. Auch würde die Beziehung der Fragen auf Gott, statt auf den kompetenten Theologen, eine ganz zwecklose Fragestellung ergeben, nämlich unter Voraussetzung des correctesten Theismus nach dem blossen Namen Gottes fragen. 4d 2 אָרַף; אָרַף (würde an den Theologen die maasslos übertriebene Anforderung stellen, dass er die Welt sogar geschaffen haben solle, wenn die Lesart nicht vielmehr aus der falschen Voranssetzung entstanden wäre, Gott sei der hier Erfragte). 4f 3 auch von A als Plural aufgefasst.

<i>Al tósef 'ál debórav,</i>	6	אל תוסף על דבור
<i>Pen jókchich b'khá v'nikh-zóbta!</i>		פן יכח בכ ינכות
<i>Štajm šóalt- méitt'khá, Jah:</i>	7	שתים שאלת מאתך [י']
<i>-L tinnú' minnénni, b'tárm -mat!</i>		אל תמנע ממני במרם אמת
<i>Šav' údebár gídlájm,</i>	8	שוב ודבר [י]ע
<i>V'khazáb harchéq minnénni!</i>		וכבוד הרחק ממני
<i>Reš vó'or ól tittén li,</i>		רש ועשר אל תתן לי-
<i>Hatrifen- lüchem chúqqi;</i>		הטרפני להם חקי
<i>Pen éšba' vékchichústá,</i>	9	פן אשבע וכחשתי
<i>Vedmartí: mi Šáhvü;</i>		ואמרתני מי "
<i>V'fen ivaréš v'gumúlti,</i>		ופן אירש ינכותי
<i>V'tafústi sém Elóhuj!</i>		ותפשתני שם אלהי
<i>Al tálsen 'ábal el 'dónav,</i>	10	אל תלשן עבר אל ארני
<i>Pen j'qálel'khá v'asámta!</i>		פן יקללך ואשמת
<i>Dor rá' abé jégállél,</i>	11	דר [רע] אבו יקלל
<i>Veét immó lo' j'bárech;</i>		ואת אמי לא יברך
<i>Dor rá', táhór be'énar,</i>	12	דר [רע] טהר בעיני
<i>V'micóiató lo' ráhuq</i>		ומצאתי לא רחוק
<i>Dor rá', ma ránu 'énar,</i>	13	דר [רע] מה רמו עיני
<i>V'af'áppav jinnosén!</i>		ועפעפני ינשו
<i>Dor rá', churábot šinnav,</i>	14	דר [רע] חרבת שני
<i>Umó'kabít m'tall'ótav;</i>		ומאכלת מתלעתי
<i>Le'kól 'nijjím meiréq,</i>		לאכל עינם מארץ
<i>Vehjonim meidam.</i>		ואכנס מאדם

Viererlei Unersättliches.

<i>Šalás hea lo' tishbó'na;</i>	15	שלש הן לא תשבנן
<i>Arbá' lo' ómerá hon.</i>		ארבע לא אמרו הן
<i>La'álugá ste búnot:</i>		לעלקה שתי בנות
<i>Hab, húb, šéol varáham.</i>	16	הב הב שאל ירחם
<i>Arc lo' šebé'a nújím;</i>		ארץ לא שבעה מים
<i>Veés lo' ómerá hon.</i>		ואש לא אמרה הן

7a4 ist die ausdrückliche Anrufung Gottes schwer zu entbehren, da vorher Agur angeredet war. Sa—b ist der Parallelismus durch den Ausfall im Text vollständig zerstört. Nach moderner Ausdrucksweise liesse sich hier שׂע am besten durch Frivolität, שׂע durch Negation übersetzen. 9c3 ist zu übersetzen; und mich verführen liesse. 11—14 ist die arge Libertinerbrut wohl als Nominativ zu fassen, da man beim Vocativ in 13 das Suffix der zweiten statt der dritten Person erwarten wurde. Also: eine arge (uns Duldern und Armen nur allzuwohl bekannte) Sippschaft flucht ihrem Vater. 15c1—16a2 jetzt gegen die Analogie vor 15 ver-

Polemik gegen Agur.

<i>'Ajn, til'ag léšebút ab.</i>	17	עין תלענ' (ושנית) אב
<i>Ve'ábuz léziqút em,</i>		וחבו לוקנת אם
<i>Jiqj'ráha 'ór'be náchal,</i>		יקרה ערכי נחל
<i>Vejókheliha h'né našr.</i>		ויאכלה בני נשר

Viererei Unbegreifliches.

<i>Š'loš' hem nif'u mhamenn-.</i>	18	שלושה הם נפלאו ממני
<i>Ve'arba'á lo' j'dá'tim :</i>		וארבעה לא ידעתם
<i>Dark hánnašr báššamújim,</i>	19	דרך הנשר בשמים
<i>Vedürek'h náchaš 'l' čur :</i>		(ו)דרך נחש עלי צר
<i>Dark onijjá beléh jam.</i>		דרך אניה בלב ים
<i>Vedürek'h güber b'ólmu.</i>		ודרך נבר בעלמה

Zusatz eines Späteren.

<i>Akh'lá umóh'ta piha :</i>	20	אכלת ומחת פה
<i>V'am'rá : lo' f'á'lt- óven.</i>		ואמרת לא פעלת אין

Vier Unerträgliche.

<i>Tacht šáloš rág'za áreč.</i>	21	תחת שלש רגוע ארץ
<i>V'tacht árba' lo' tokhál š'et :</i>		ותחת ארבע לא תכל שאת
<i>Tacht ábed, ki jítu'llakh,</i>	22	תחת עבד כי יתמלך
<i>V'notál, ki j'šba' l'áchem :</i>		ותכל כי ישבע לאדם
<i>Tacht š'ána, ki t'ibh'el,</i>	23	תחת שנאה כי תבעל
<i>V'sijelá, ki t'raš g'birtah.</i>		ושפחה כי תרש גברתה

Vier kluge Kleine.

<i>Arbá'a hém q'tamé arc.</i>	24	ארבעה הם קטני ארץ
<i>Vehém ch'khamim m'chukkánim :</i>		יהם חכמים מחכמים

setzt, während die beiden folgenden Worte an ihrer ursprünglichen Stelle geblieben sind. 16a 4 so wahrscheinlich noch A; M יעצו דהם.

17a 3 fordern Parallelismus, Rhythmus und Poesie die Ergänzung. 17b 2 γῆρας; לִיקָרָה (während hier doch gar nicht von Ungehorsam, sondern von theoretischer Pietätlosigkeit gegen die Eltern als solche die Rede ist). 20 vorher die Glosse כן דרך אשה בנאש 22a 4 יתלך (das Hithpacl hier in affectativer Bedeutung). 22b 1 ist bei Agur nicht der Gottlose, sondern der Dummkopf; vgl. 32, wo das Verbum Dummdreistigkeit bezeichnet. 24—28 wohl nicht von Agur, sondern nachträgliches

<i>Hannémalim 'am lo' 'az,</i>	25	הנמלם עם לא עז
<i>V'jakhinu b'qójis lichmom:</i>		ויבנו בקיץ לחמם
<i>Šefūmim 'am lo' 'uqum,</i>	26	שפום עם לא עצם
<i>V'jašinu b'sūla' bétam;</i>		וישמו כסלע ביתם
<i>Melúkha én lairbā.</i>	27	מלכה אין לארבה
<i>Vej'ce' chíqec kállo;</i>		יבצא חצץ כלי
<i>S'mamūt V'jadājim f'vippes.</i>	28	שממת בידים תתפש
<i>Vehi' behékh'le mülék.</i>		יהא בהיכלי מלך

Vier stattlich Einherschreitende.

<i>Š'losá hem m'etibé ca'd.</i>	29	שלשה הם מיטבי צעד
<i>V'arbi'a m'etibé lakht:</i>		ארבעה מיטבי לבת
<i>Lajš gibbor bibbehēma.</i>	30	ליש גבר בכחמה
<i>Velo' jošib mipp'né khol:</i>		ולא יושב מפני כל
<i>Zarzir motuájim o tájiz.</i>	31	זרזר מתנמים או תיש
<i>Unüleké qám le'ómno.</i>		ומלך קם לעמו

Viererlei Herausgepresstes.

<i>-M nabálta b'elitnússe'.</i>	32	אם נבלת בהתנשע'
<i>Veim zammota, jód V'jü!</i>		ואם זמת יד לפה
<i>Ki míc salq još'í m'ájim.</i>	33	כי מין שאל יוצא מים
<i>V'míc chálal još'í chén'a;</i>		יבין חלב יוצא חמאה
<i>Umíci af još'í dam.</i>		ומין אף יוצא דם
<i>Umíc appájim još'í rib</i>		ומין אפים יוצא רב

Gegenstück zum folgenden Spruche, wie das Fehlen der Dreizahl, des sechszeiligen Strophen-schemas und jedes Beitrages zu der eigenthümlichen Weltanschauung der übrigen Agur-prüche nahelegt. Denn auch 29—31 wird Loyalität gegen den (heilmischen) König, 32—33 Streben nach Schmerzlosigkeit, statt nach Befriedigung der Eitelkeit oder überhaupt positivem Glücke, empfohlen. 28a 3 ist die zweite Person.

31b 2—3 M עז עז עז; A ὁρμαζοντες ἐν θυγα = קרב עז. Uebersetze: der sich zum Schutze seines Volkes (in den Kampf) aufmacht. Man beachte, dass 29 lauter majestätisch Einherschreitende angekündigt werden; es versteht sich also von selbst, dass auch der König in Bewegung gedacht ist, gegen die Feinde des Volkes marschierend. A GRIEGER'S Beziehung des Spruches auf Alkinos scheitert schon daran, dass dem Siraciden das Spruchbuch vorlag; auch würde Agar den Alkinos nicht gepriesen haben (der Hohn ist willkürlich hineingedeutelt). 32 bedeutet: lass sogar berechnigte, um wie viel mehr dummdreiste, Ansprüche auf Beachtung und Anerkennung auf sich beruhen, um dir das höhere Gut äusserer Ungeplacktheit und inneren Friedens zu bewahren!

Mahnworte einer Königin - Mutter.

XXXI 1 דברי מלך משל אשר יסרתו אמו

<i>Ma-bb'ri, umü-bbar biñi,</i>	2	מה כרי ומה בר בניי
<i>Umä, beri nediraj?</i>		ומה בר נדרי
<i>-L tittén l'našim chelükha,</i>	3	אל תתן לנשים חילך
<i>D'rakhäkha l'möchot m'läkhin!</i>		דרבך למחת מלכן
<i>Al lim'lakhin š'to jéjin,</i>	4	אל למלכם שתו יין
<i>U'vözenim : e šékhar;</i>		ולרנעם אי שבר
<i>Pen jistü v'jiskach m'chúqqag,</i>	5	פן ישתה ייטבח מהקק
<i>Višänü din b'ne 'öni!</i>		וישנה דן בני עני
<i>Tenü šekhär leöbed,</i>	6	תנו שבר לאבד
<i>Vejújin l'märe náfes!</i>		ויין למרי נפש
<i>Jistül vejiskach r'éso,</i>	7	ישתה ייטבח רשי
<i>Va'mälo lo' jiskör 'od!</i>		ועמלו לא יזכר עיר
<i>Ptach pikha léalmöna,</i>	8	פתח פך לאלמנה
<i>Elé din köl bené ch'lof!</i>		אל דן כל בני חלף
<i>P'tach pikha úš'fo! güdey,</i>	9	פתח פך וישפט צדק
<i>Vedín 'anü vöbjon!</i>		ידן עני ואבין

Lob der tüchtigen Hausfrau.

<i>Est chüjl ni jünçöüna!</i>	10	אשת חיל מי ימצא
<i>V'rachüq müpp'nünim mikbrah</i>		ורחק מפניהם מברה
<i>Butäch bah l'hbi b'ölah;</i>	11	בטח בה לב בעלה
<i>V'saläl lo' jéhsar ittah.</i>		ושלל לא יחסר ואתה

XXXI 1. 1 + אַמִּי (erst aus dem corruptirten Text in 4a hierher übertragener vermeintlicher Königsname, aber schon durch das Fehlen des Artikels vor אַמִּי gerichtet). Uebersetze: Worte (Lebensregeln) für einen König; ein Spruch, womit ihn seine Mutter unterwies. 1.3 אַמִּי. 4a 2 + אַמִּי אַל לִמְלָכִים (das erste Wort Dittographie, die man später für einen Königsnamen im Vocativ hielt und daher die beiden folgenden danach wiederholte). 5b 2 so A: M + יין. Sa 3 wäre stumm ein höchst sonderbarer Ausdruck für den Hilflösen, dem man um so gewisser die Witwe substituieren muss, als auch יתום יתום die hinterlassenen oder verlassenen Waisen, nicht aber die Söhne des Dahinschwindens sind. 11b 4 in demselben Sinne wie Gen. xxxix 6

<i>G'maláthū lób veló' ra',</i>	12	נמלתה טוב ולא דע
<i>Bekhól jemé chaññiha;</i>		(כ)כל ימי חייה
<i>Dar'sá gemár ufistim,</i>	13	דרשה צמר ופשתם
<i>Vattá'aš b'chéfē kappūha.</i>		ותעש בחפץ כפיה
<i>Hañ'tá ko'nijjat sócher,</i>	14	הית באנית סחר
<i>Minmérchaq tábi' láchmah;</i>		ממרחק תבא לחמה
<i>Vattítten türef l'bétah,</i>	15	ותתן טרף לביתה
<i>Vechóq lená'rotiha.</i>		וחק לנעריתה
<i>Zam'má šadū, tiqq'chéhu;</i>	16	וצמה שדה תקחה
<i>Mipp'ri khappūha n'tá' karm.</i>		מפרי כפיה נטע כרם
<i>Chag'rá be'vz motniha,</i>	17	חגרה בעז מתניה
<i>Vatt'ámmeq z'ro'otiha.</i>		ותאמן ורעתה
<i>Ta'má, ki lób p'ri sáchrak;</i>	18	טעמה כי טוב (פרי) סחרה
<i>Lo' jikkbü lálajl nérak.</i>		לא יבבת כליל נרה
<i>Jadūha šill'cha b'khišor;</i>	19	ידיה שלחה בכשר
<i>V'khappūha táni'khu fúlekh.</i>		וכפיה תמכו בלך
<i>Kappáh par'sá lú'ini;</i>	20	כפה פרשה לעני
<i>V'jadáh šill'chá laññon.</i>		וידה שלחה לאבין
<i>Lo' tira' l'bétah míššaly;</i>	21	לא תרא לביתה משלג
<i>Ki khól betáh l'buš šánim.</i>		כי כל ביתה לבש שנים
<i>Marbáddim 'ásetá lah;</i>	22	מרבדם עשת לה
<i>Šeš v'áryamón lebúšah.</i>		שש וארמון לבשה
<i>Nodá' basš'árim búlah,</i>	23	נדע בשערם בעלה
<i>D'sibtó 'im zúfne órec.</i>		בסתתו עם זקני ארץ
<i>Sadim 'aš'tá vattimkor;</i>	24	סין עשת ותמכר
<i>Vach'yor nat'ni takk'ni'ni</i>		והגר נתנה לבנתי
<i>'Oz vchadór lebúšah;</i>	25	עז יחדר לבשה
<i>Vattišchaq l'jóni móchar.</i>		ותשחק ליום מחר
<i>Potécha fiha b'chókhma,</i>	26	פתחה פה בחכמה
<i>V'torót chasd 'ól lešónah;</i>		ותורת חסד על לשונה
<i>Çofijja k'likhot b'tah.</i>	27	צפיה חלכת בזה
<i>Veláchim 'alút lo' tókhel.</i>		ולחם עצלת לא תאכל

15 a 1 vorher **נעז** **צפיה** **נעז** **צפיה** 16a 3 M **נעז** **צפיה** Uebersetze: ihn zu erwerben.
 20 b 1 **נעז** **צפיה** (der Plural unangemessen, da hier von Wohlthätigkeit die Rede ist). 25 b 3 **נעז** 26a 2 jetzt am Anfange des Stiches Dass **נעז** als Particip aufzufassen ist, wird durch **נעז** in 27 bestätigt. A hat in den meisten Textzeugen den ganzen 26. Vers vor 25, um **נעז** nach dem Muster von Ps. x, Thr. n—iv, Nah. i 2—10 (und ursprünglich auch Ps. xxxiv) vor **נעז** zu bringen; auf 27 folgt aber dann noch einmal 26a und der Anfang von 26b (während 26b zugleich in einem

<i>Qam lá'lah vág'hál'läha,</i>	28	קם בעלה ויהללה
<i>Banüha vág'ass'ráha :</i>		בניה ואשרה
<i>Rabbót banót 'asú chayl;</i>	29	רבת בנת עשו חיל
<i>V'att 'álit 'ál kullána.</i>		ואת עלת על כלן
<i>Šaqr híchen v'hábl hajjófi;</i>	30	שקר החן והבל היפי
<i>-šša jiv'at Jáh tithállal.</i>		אשה ידאת י' תתהלל
<i>T'nu lüh mipp'ri jadüha;</i>	31	תנו לה מפרי ידיה
<i>J'hal'lüha búšše'árim!</i>		יהללה בשערם

Zusätze der LXX nach III 16 vorkommt). Der Rest von 26b ward nämlich später weggelassen, um eine falsche Verbindung mit 28a herzustellen. Clemens Alex. hat 26 hinter 27, die apostol. Constitutionen sowohl dort, als auch an der masoretischen Stelle. Der Wortlaut, wie er sich hinter 27 findet, ist der ursprüngliche. In Said. folgen aufeinander 25a. 27ba. 25b. 26. 25a. 28.

28b jetzt nach ק in Parallelstichos, welches infolge dessen als Plural aufgefasst ward. 30b 3 so A; M + אה. 31b 1 יהללה. 31b 2 M + בעשיה; A statt dessen + ὁ ἀνὴρ ἀνέξ; = בעשה. Uebersetze: in den Thoren soll mau sie preisen!

Nachzutragen:

II 12a 1 und 16a 1 ist להצק beizubehalten (dieselbe Ellipse wie I 2; XIX 8). S. 90, Z. 1 v. u. הצק. VI 22a 1 ותדה (D. H. MÜLLER). S. 198, Z. 15 v. u. *Vejés.* XXIII 35 c—d tilge die Anmerkungen und emendire nach A מתי יהיה בקר אקף: אקף מתי יהיה בקר אקף = τότε ὁρθρος ἔσται, ἵνα ἐλθὼν ζητήσω μὲν ὃν συνελεύσονται. Unter יהיה sind Mitglieder von Triukgesellschaften zu verstehen, welche sich zu Picnics (قبله, *قبله* = συμπόλι, vgl. XXIII 20 in LXX, Jes. Sir. xviii 33) verabreden. XXV 20a tilge die Note und lies mit A הכף על הַבְּרָה נר (Essig auf eine Wunde geträufelt) = ὡς περ ὄξος ἔλκει ἀσύμφορον. οὕτως προσπιστόν; das aramaisirende נר kann nicht Natron bedeuten, da dessen Aufbrausen bei Zuguss von Essig nur Zorn, aber nicht die hier gemeinte Empfindung symbolisiren kann. Wo in aller Welt braust denn ein Trauernder auf, wenn man ihn aufzuheitern sucht?

Der Anhang über Ecclesiasticus wird im nächsten Hefte erscheinen. Hier sei noch angekündigt, dass ich eine kritische Herstellung des Iohdialogs fast druckfertig habe. Das ursprüngliche Gedicht besteht durchgängig aus vierzeiligen (nur in der Rede Jahve's achtzeiligen) Strophen und hatte diese Reihenfolge: III 1—XXIV 4; XXIV 9. 25; XXV 1—3; XXVI 5—14; XXV 4—6; XXVI 1—2. 4; XXVII 2. 4—6. 11—12; XXVIII 1—14. 21. 20. 22—28; XXVII 7—10. 14—23; XXIX 1—XXX 2; XXX 8—XXXI 37; XXXVIII 1—2; XLI 2—3; XXXVIII 3—29; XXXVII 18; XXXVIII 30—XXXIX 30; XL 2. 8—14. 3—5; XLII 2. 3 b—c. 5—6. Auch die Elihureden, sowie die Beschreibung des Nilpferdes und Krokodiles, sind tetrastichisch, dagegen die Einschaltungen in den Kapiteln 24 und 30 tristichisch.

Notes on two Chaulukya copper plates in Baroda collections.

by

H. H. Dhruva, B. A., LL. B.

I.

This copper plate is in possession of Gosain Nārāyaṇa Bhārati Yaśovanta Bhārati at Pāṭaṇ (Aṇhivâḍ). The grant is dated V. S. 1030 Bhādrapada śudi 5, Monday. King Mûlarāja directs it to the Brahmins and other inhabitants of Pāladjyagrâma in the Gambhûtâ Vishaya. One plough of land is granted by it after bathing on the occasion of the last solar eclipse to Vachchakâchârya (वच्छकाचार्य). No further particulars about the donee or the land granted are given, as is done in other copper plates. The officers were Lekhaka Kela and Dûtaka Mahāsândhivigrahika Śrī-Jaya. The grant seems to be written on one plate (?).

II.

There is another copper plate of king Mûlarāja dated V. S. 1051 Mâgha śudi 15, and issued from Anahilapâṭaka. While in the grant of 1030 he is simply called समस्तराजावलीसमल्लंछतमहाराजाधिराजश्रीमूलराजः, he is here परमभट्टारकमहाराजाधिराजपरमेश्वरश्रीमूलराजदेवः. In Dr. BÜHLER's Grant, No. 1, of V. S. 1043 Mâgha vadi 15 Sunday, he is simply चैलकिकान्वयो महाराजाधिराजश्रीमूलराजः. Hence the present grant testifies to a further advance made by the monarch. He addresses his orders to the Brahmins and other people in the village of Varanaka belonging to the Satyapura¹ Maṇḍala. There was a lunar

¹ This is the modern Sâchor, which now belongs to Marvâḍ [G. B.].

eclipse at the above date.¹ And the grant is made to Śrī-Dīrghâchârya, son of Śrī-Durlabhâchârya, conversant with all the sciences and a mine of *Tapas* who had emigrated from Kanyakubja, and was presented with the village of Varanaka abovementioned. The boundaries of the village are given in the usual manner. The grant was written by Śrī-Kâñehana, a Kâyastha, perhaps the same that wrote the grant of V. S. 1043. Dûta is Mahattama (*Mehetâ*) Śrī-Śivarâja.

Thus these two grants give the further termini of the reign of the first Soḷamkî king of Gujarât. And the three together show the position of the monarch and the principal officers that held office under him. All the three grants were made on occasions of eclipses.

¹ This eclipse may be either that of Jan. 30, 994 or that of Jan. 19, 995. The former, No. 3399 of OPPOLZER's Canon, fell on the Julian day 2084 146, and in Vikrama Samvat 1051 (current) Mâgha Śudî 15 likewise fell on the Julian day 2084 146. The same remarks apply, if the year of the date is taken as expired. Both the eclipse and the full moon of Mâgha fell on the Julian day 2084 500. Both eclipses were visible in India [G. B.].

A further Note on the Mingai or Bower¹ MS.

By

G. Bühler.

Since I wrote my Note, *ante* p. 103 ff., on the important Sanskrit MS., obtained by Lieut. BOWER from the subterraneous city of Mingai, two articles on the same subject by Dr. R. F. RUDOLF HÖRNLE have appeared in the publications of the Bengal Asiatic Society. The first is contained in the *Proceedings* for April 1891, and the second in the *Journal*, Vol. LX, Part I, No. 2, 1891.² The two papers give a full and clear account of the contents of the volume, of the several kinds of handwriting which it shows, and of Dr. HÖRNLE's opinions regarding the age of the MS., which, as well as his transcript of fol. 3 on the Plate, published in Nov. 1890, very closely agree with my own. I think it due to Dr. HÖRNLE to say that I fully reciprocate the sentiments, expressed by him in the second article,³ and to state how glad I have been to find, that our independent researches have led us to almost identical conclusions. I believe also that the readers of this Journal will be grateful, if I give to them a brief abstract of Dr. HÖRNLE's most valuable discoveries of new facts and of his able discussion of the age of the MS.

¹ Dr. HÖRNLE calls the MS. according to its discoverer, and I shall follow him in future, as I think that the Sanskritists ought to acknowledge their obligations to Lieut. BOWER.

² Copies of both articles I owe to the kindness of Dr. HÖRNLE. The first was sent in return for a proof of my note. They came to hands one during, and the other after my return from, my vacation tour in September.

³ *Jour. Beng. As. Soc.*, Vol LX, Pl. I, p. 80.

The MS. consists, as Dr. HORNLE has found on a detailed examination, of five parts. The largest (A), which fills 31 fols, contains a medical Compendium in sixteen chapters, bearing according to Dr. HORNLE the title *Nāvanīṭaka*. It is to this part that the fol. 9, partly transcribed in my former note, belongs. Dr. HORNLE has given in his first paper (*Proc.* p. 3 f.) the introductory verses, which enumerate the titles of the chapters, two prescriptions in four verses, a specimen from the fourth chapter, as well as the colophons of chapters 1—4 and 8 and the beginning of some others. It is now perfectly evident that the compilation was made entirely for practical purposes and that it is a kind of recipe-book. In the first verse occurs the most valuable statement that the author will write a work,

prāk prauṭair maharshīṇāṃ yogamukhyaṇī samanvītam |

"endowed with, i. e. setting forth, the best prescriptions, formerly taught by the great sages". It is in keeping with this statement that the book receives in the colophon of the eighth chapter the epithet *nīnāchāryamata* "embodying the opinions of various teachers". And we may now look to this portion of the Bower MS. for help in the difficult question as to the age of the medical Sāṃhitās. I must add that Professor von RORR in some remarks, which he kindly sent me on my first note, gave it as his opinion, that, if the MS. was really as ancient, as I thought, it would be necessary to push back the dates of the medical Sāṃhitās, because the prescriptions, transcribed by me, agreed in a remarkable manner with those of Charaka and other ancient authors. Professor von RORR's statement of fact confirms my remark, *ante* p. 109, note 4, which quotes the *Ashṭāṅga-hridaya*, and his further suggestion is well worthy of careful consideration. The colophons, deciphered by Dr. HORNLE, unfortunately do not name the author of the treatise. It, therefore, cannot be decided, who he was. The same remark applies to the question, to which creed he belonged. For the Maṅgala or salutation, which is *namas tathāgatebhyaḥ* 'Glory to the Buddhas!' proves, as Dr. HORNLE pertinently remarks (*Proc.* p. 2, note), strictly nothing but that the copyist

of the MS. was a Buddhist, because "the form of salutation varies according to the creed of the writer of a MS." Everybody who is conversant with MSS. will endorse the correctness of this assertion. With respect to the title *Nāvanītaka*, which occurs in the second line¹ of the first verse:—

vakshyeham siddhasaṁkarashśuam nāmnā vai nāvanītakam ||

I would point out that it may be explained by the occurrence of the simile of "the churning of the Śāstras". With this, it is easily intelligible how a work, produced by making extracts from those of earlier writers, might be called "something resembling fresh butter", or, as we should say, "the cream". And it is interesting to note that the simple word *nāvanīta* is still used occasionally in the same sense by vernacular authors from the Dekhan. Paraśurām Pant Godbole, who compiled a book of selections from Marāṭhī poets for the Bombay Educational Department (5th edition, Bombay 1864) calls it *Nāvanīta athavā Marāṭhī kavītānche reche* "The Cream or Selections from Marāṭhī poetry". Further, Professor KUNZ has kindly pointed out to me the title of a Vedānta poem in Tamil² which is called *Kaivalyanāvanīta* "the Cream of the Kaivalya-doctrine". Possibly, however, the line given above may have to be translated,

"I will propound the anthology, called Siddhasaṁkarsha, i. e. extracts of established maxims," and *nāvanītaka* may have to be taken as an appellative.

The second part (B), fols 5, contains detached Ślokas to which very curious technical names like *śāpaṭa*, *māli*, *bahula* etc. and numbers, expressed by letter-figures, are attached. The numbers, affixed to each class, are varied by a kind of permutation. Thus among the *śāpaṭas*, the first is marked 443, the second 434 and the third 344. Dr. HORNLE says that these Ślokas give proverbial sayings, and the specimens which he has transcribed and translated (*Proc.* p. 6—7) certainly may be interpreted in this way. But, as the Mañ-

¹ The first has been given above.

² Edited in Ch. GRAUL'S *Bibliotheca Tamilica*, vol. II, Leipzig and London 1855.

gala of this section contains chiefly invocations of deities, belonging to Śaivism, e. g. Nandi, Rudra (twice) Īśvara, Śiva and Shashṭhī, I think it not impossible that the verses may be in reality Tāntrik. The Tāntra religion, as is well known, has been mixed with Buddhism in rather early times.

The third part (C), four fols, "contains the story of how a charm against snake-bite was given by Buddha to Ānanda, while he was staying in Jetavana". It is to this portion that the first specimen belongs, which has been transcribed and translated *ante* p. 106—108. Dr. HORNLE's transcript (*Proc.* p. 7 f.) agrees, as already mentioned, with mine except with respect to the quantities of a few vowels, further in the beginning of l. 2, where he omits *kta* before *me*, and in line 5, where he correctly omits the *me* before *saṁhāraṇa*, which I have put in by mistake. His translation on the other hand differs not inconsiderably in the beginning. Dr. MORRIS, Academy of August 29, 1891, p. 179, has also offered some objections to my interpretation of the first lines. Finally, Dr. STEIN has given, below p. 343, some new information regarding the geographical question, connected with the first verse.

Before saying any more on the subject I should like to see the text of the whole section.

The fourth part (D), six fols, which (*Jour. loc. cit.*, p. 80) "is preserved in a rather unsatisfactory condition, appears to contain a similar collection of proverbial sayings as the second portion, B". The fifth portion (E), five fols, contains the commencement of another medical treatise, and is probably a fragment of a larger work. In addition there appear to be some detached leaves, quite unconnected with one another and with those of the larger portions.

As regards the writing, Dr. HORNLE (*Jour. loc. cit.*, p. 80—81) distinguishes three different styles, (1) that of A and E, (2) that of B, a fine ornamental writing and (3) the archaic looking hand of C and D. He adds, however, that there is a difference between the letters in C and D, those of D being written in a more hurried and slovenly manner. Both are, however probably due to the same scribe, as they

differ "more in the manner than in the character". The published specimens on Plates 1 and m (*sic*), attached to the *Proceedings* of April 1891, will allow the student to judge already now for himself of the correctness of most of these statements. Proofs of two other plates, which Dr. HORNLE has kindly sent to me of late, permit me to say that his descriptions and divisions appear to me quite correct.

Dr. HORNLE's discussion of the age of the MS. (*Jour. l. c.*, p. 81—92) is most able and his arguments for assigning it, at the latest, to the fifth century are of great weight. He first proves that all the three varieties of handwriting show the characteristics of the Western variety of the Northern class of alphabets, the test letters being respectively the forms of *ma* and *sha*. For the Southern alphabets have the looped *ma*, which looks like the figure 8, and the Northern ones the nearly square, slightly indented so-called Gupta *ma*. Again, the Western variety of the Northern alphabets has a *sha*, looking like a Roman *U* with a crossbar through the middle, while its Eastern branch has a *sa* with a loop instead of a hook on the left, the real dental *sa* being exactly alike. In both respects the Bower MS. sides with the North-Western alphabet, and it is, therefore, evident that the variations which the latter underwent in course of time, can alone be used to determine its age.

For this purpose the letter *ga* is most important, which in the parts B, C and D has throughout the ancient tripartite form, and in A and E partly this and partly the bipartite modern form as well as a transitional one with a loop (see also *ante* p. 104). The modern bipartite form of *ga* is a characteristic of the Śāradā alphabet, still current in Kashmir and the adjacent Hill-states, which alphabet itself is a development of the older North-Western or Gupta alphabet. The oldest document in Śāradā characters is the Horiuzi palm leaf MS., which according to the Appendix to *Anecdota Oxoniensia*, Vol. 1, Pt. III, cannot date later than the first half of the sixth century A. D. This MS. shows throughout the modern bipartite *ga*. From the facts regarding the shape of the *ga* in the Bower MS., already stated, it follows that this MS. is not written in the Śāradā alphabet, but, as

it in other respects agrees with the Śāradā characters, in the more ancient Gupta alphabet. The locality, where it was written must be the extreme North-West of India, but this must have happened at a period antecedent to the elaboration of the Śāradā form of the North-Western alphabet.

When this event took place, may be shown with the help of the older inscriptions. But, before turning to the latter it must be premised that the development of cursive forms in manuscript writing invariably precedes their introduction into the more conservative epigraphic documents on stone and copper, and that the North-Western alphabet was the first in India, which discarded the use of the ancient tripartite form of *ya*. The second proposition is established by the fact that the tripartite form survived at least in the epigraphic documents of Nepāl, which show the North-Eastern characters, until the ninth century, and in the South-Indian alphabets until the twelfth century. Hence it appears that "the invention, so to speak, of the cursive form of *ya* took place in the North-West of India, some where with in the area in which the North-Western alphabet was current".

As regards the inscriptions, their examination proves that no dated or datable inscription of North-India, written in the North-Western alphabet after 600 A. D., shows any use of the old tripartite *ya*. The Lakka Mandal Praśasti of about 600 A. D., the Madhuban grant of Harsha of 631 A. D.,¹ the Aphaṣṭ and Shāhpur inscription of Ādityasena of about 672 A. D.,² the Deo Bārnāk inscription of Jivita Gupta of about 725, and the Sārnāth inscription of Prakāṭāditya from the seventh century A. D., show only the cursive bipartite form. The Nepalese inscriptions, written in North-Western characters, such as those of 688, 748, 750, 751 and 758 A. D., likewise show exclusively the use of the cursive *ya*. The Bodh Gayā inscription of Mahānāman of 588 A. D., likewise discards the use of the tripartite *ya*, and substitutes the intermediate looped form. The

¹ For the first two inscriptions, see *Epigraphia Indica*, Vol. 1.

² For this and the next two inscriptions, see Mr. FLEET's, Vol. III of the *Corpus Inscr. Ind.*

result, obtained from the inscriptions, is further confirmed by the Tibetan tradition regarding the introduction of the North-Western alphabet into Tibet. This is said to have taken place, after the sage Sambōṭa, who resided in Magadha from A. D. 630—650, returned to his native country. The so-called Wartu alphabet, which he brought back, shows the cursive form of *ya*. The above result is also confirmed by the fact that the Horiuzi palm leaf MS., which belongs to the sixth century, has only the bipartite cursive form, and that the next oldest MSS., Cambridge Nos. 1049 and 1702, which are dated Sam 252, have it likewise. Their date may probably be referred, not as has been thought hitherto, to the Harsha but to the Gupta era. The conclusion to be drawn from these facts is that "the Bower MS. cannot have been written later than 600 A. D., or even than the middle of the sixth century".

But there are indications in the Bower MS. which, together with an examination of the use of the cursive and transitional forms of *ya* in the Gupta inscriptions, make it possible to fix its date somewhat more accurately. The cursive bipartite form of *ya* occurs once in the syllable *yo* in Vishṇuvardhana's Bijayagadh¹ inscription of A. D. 371 and several times in Hastin's Majhgawan grant of A. D. 510 in the syllables *yo* and *ye*. The transitional looped form is more frequent. It occurs in Skandagupta's grant A. D. 465, in Jayanātha's Karitalai grant of A. D. 493, in Jayanātha's Khoh grant of A. D. 496, and in five later inscriptions of the Gupta period. In all these inscriptions the transitional form is likewise used only in the syllables *yo* and *ye*. And while in these syllables the transitional form occurs occasionally, but not regularly, the tripartite form is found regularly in all other syllables.

From these facts it appears that the period of transition for the letter *ya* in inscriptions extends from about 370 to 540 A. D., or, if the single case in the Bijayagadh inscription is omitted, from 470 to 540 A. D. Bearing in mind the general proposition that the epigra-

¹ For this and the following inscriptions see Mr. FLEET'S Vol. III of the *Corpus Inscr. Ind.*

phic alphabets are more conservative than those used for literary purposes and that modifications of letters appear in the former only after they have been well established in the latter, the period of transition for the *ya* in manuscripts must have begun and terminated earlier, perhaps by 50 or even by 100 years. The practical rules regarding the determination of the age of MSS., which may be deduced from these facts, are:

- (1) that a MS., showing the exclusive use of the modern bipartite form of *ya* must date from after 550 A. D. or perhaps 500 A. D.;
- (2) that a MS., showing the more or less exclusive use of the old tripartite form of *ya* must date from before 550 or 500 A. D.;
- (3) that a MS., showing the exclusive use of the old tripartite form of *ya* must date from before 450 A. D.

And the correctness of the first rule is proved by the Horinzi MS., which, as shown by the tradition regarding its history, must date, at the latest, between 520—577 A. D. If the facts connected with the three forms of *ya*, which appear in the main portions, A and E of the Bower MS. are examined in detail, it appears:¹

- (1) that the old tripartite form is used *always* in the syllables, *ya*, *yā*, *yī*, *yī*, *yu* and *yū*;
- (2) that in the syllables *ye*, *yai*, *yo* and *yau* the tripartite form is used 84 times, the looped transitional form 233 times and the modern bipartite form 16 times.

This result of the examination of the Bower MS. fully agrees with the previous one of the Gupta inscriptions except in the one point that the former shows a much more frequent use of the cursive forms than the latter. This is, however, no reason for placing the MS. later than the inscriptions, because, as already pointed out, the use of cursive forms in MSS. always precedes their introduction into epigraphic documents. The Bower MS. must be placed in the transitional period for the letter *ya*, i. e. between 400—500 A. D. And the main portion may be assigned to the end of that period,

¹ *Journal*, l. c., p. 95.

say about 475 A. D., while the parts C and D may be placed in its beginning about 425 or even earlier.

This is merely a meagre abstract of Dr. HORNLE's able and elaborate argumentation, which I recommend to all Indian epigraphists for most careful study. It seems to me by far the most important contribution to Indian palaeography, which has appeared of late, and I trust, that I have done justice to its author and have succeeded in putting forward all the essential points. As regards my own views regarding Dr. HORNLE's final result, I can say that I do not believe that his assertions regarding the lower limit for the Bower MS. will have to be modified. I fully agree with him that no part of the MS. can have been written later than 500 A. D. With respect to the remoter limit, I do not feel equally certain. It seems to me not improbable that detailed investigations regarding the use of some other test letters, especially *sa* (which Dr. HORNLE very properly recommends) and new finds of inscriptions, dating between 180—350 A. D. will compel us to push it further back. Thanks to Mr. FLEET's important volume on the inscriptions of the Guptas, we have abundant materials for the palaeography of the period from about 350—500. The new Mathurā inscriptions in the *Epigraphia Indica*, taken together with Sir A. CUNNINGHAM's earlier publications in the *Arch. Surv. Rep.*, Vols III and XX, throw a great deal of light on the period from about 150 B. C. to 180 A. D. But, there is a nasty gap of about 170 years, for which, if the generally prevalent views regarding the age of the Kushanas are correct, we possess hardly any epigraphic documents from Northern and Central India. Until this gap is filled up, I shall feel misgivings regarding all definite theories on the earlier history of the Indian alphabets and of their single letters.

December 6, 1891.

Julius Euting's Sinaïtische Inschriften.

Von

J. Karabacek.

Es ist nicht meine Absicht das vorliegende, mit Unterstützung der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene Werk¹ auf seinen inschriftlichen Gehalt und Werth zu prüfen. Jede Gabe, welche EUTING's Namen trägt, wird von vornherein willkommen geheissen. So wurde es ja seit vielen Jahren gehalten, indem seine epigraphischen und kalligraphischen Publicationen stets mit Ja und Amen begrüsst wurden; es bildete sich hieraus gewissermassen ein Gewohnheitsrecht für den unerschrockenen Forscher, dessen lebenswürdig-einnehmender Persönlichkeit alle Sympathien zufliegen. Aber *sunt certi denique fines*, wie Horaz sagt. Dies wird mein Freund Dr. EUTING mir zu bemerken gestatten, angesichts zweier Spässe, welche er in das vorliegende Werk aufgenommen hat.

Zum Schlusse der Einleitung, S. xii, schreibt er: „Was ich bei der vorliegenden Veröffentlichung am meisten beklage, ist der Umstand, dass es mir nicht gelungen ist, meinen Freund Prof. Dr. KARABACEK in Wien zur Stiftung einer Columnne ältester arabischer Schriftformen aus den Papyrussen (*sic!*) der Sammlungen des Erzherzogs Rainer zu vermögen; meine Uebersicht der Schriftformen hätte dadurch nicht nur eine Zierde, sondern überhaupt einen ganz anderen Werth bekommen.“ Dementsprechend trägt auf der Schrift-

¹ Berlin 1891. Mit 40 autographirten Tafeln und 92 Seiten Text, 4°.

tafel 39 eine leere Columnne an der Spitze die dreizeilige Ueberschrift: „Neshkî, Pap. Erz. Rainer, nach KARABACEK.“

Es ist natürlich Geschmackssache, in der Reihe von zehn Schriftcolumnen mit einer leeren, gleichviel aus welcher Absicht, zu prunken; die Nothwendigkeit leuchtet nicht ein. Denn, wenn es dem Verf. um die „ältesten arabischen Schriftformen“ zu thun war, konnte er fremder Beihülfe entrathen und seine, für die erwarteten Verbindungsglieder reservirte Columnne mit solchen „ältesten“ Schriftformen ausfüllen. Dazu wäre allerdings aber die Kenntniss des bereits veröffentlichten Schriftenmaterials erforderlich gewesen. Doch davon später. Auch die Schlussworte der Einleitung hängen zweifellos mit einer gewissen Geschmacksrichtung zusammen. Ich will diese nicht näher definiren, denn mir scheint die Frage der Berechtigung wichtiger zu sein.

In Folge eines meinerseits mündlich gegebenen Versprechens ersuchte mich ERTING mittelst Schreibens vom 2. Nov. 1889 und Postkarten vom 18. u. 25. Nov. desselb. Jahres für seine semitische Schrifttafel um den „Auszug“ gewisser ältester arabischer Buchstabenformen aus den Papyrus Erzherzog Rainer. Meine Bereitwilligkeit zu dieser Arbeit dürfte ich in Beantwortung der Zuschriften wohl auch brieflich ausgedrückt haben. Thatächlich wurde die Arbeit von mir begonnen. Leider musste ich sie im Drange von Geschäften, deren Erledigung mir wichtiger und dringender erscheinen musste, liegen lassen. Aus gleicher Ursache geriethen ja auch die eigenen Publicationen und die der *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer* ins Stocken. Auch durfte ich annehmen, dass es mit ERTING's semitischer Schrifttafel keine allzugrosse Eile habe, denn nachdem er in der citirten Postkarte vom 18. Nov. 1889 schrieb: „Ende dieser Woche bin ich genöthigt, meine Schrifttafel abzuschliessen“, erhielt ich von ihm ein Jahr später einen vom 20. October 1890 datirten Brief, worin er mich kurz an mein „altes“ Versprechen erinnerte. Inzwischen und darnach handelte es sich aber für mich um die bauliche und künstlerische Umgestaltung der Räumlichkeiten der Papyrus-Sammlung, sowie um die Anordnung einer

Ausstellung von nahezu 1500 Urkunden zur öffentlichen Besichtigung, wovon die Auswahl, Lesung und Beschreibung von 900 arabischen Documenten aus acht Jahrhunderten mir zufiel. Davon hatte ECTING vielleicht keine Kenntniss; er hätte aber wohl, behufs Einholung der Erfüllung meines Versprechens, ohne Scheu bis zum 18. August 1891, von welchem Tage die Vollendung seiner Schrifttafel mit der leeren Columne datirt ist, noch gar manche Mahnschreiben an mich ergehen lassen können — wenn nicht jene ‚Einleitung‘ schon vom März 1891 datirt gewesen wäre! Jedenfalls hatte ECTING keinen Grund zu schreiben, dass es ihm nicht gelungen sei, mich zur Stiftung jener Columne zu vermögen. Ich muss daher constatiren, dass mein hochverehrter Freund, der doch an zahlreichen, in dem vorliegenden Werke von ihm veröffentlichten nabatäischen Inschriften, die dieselben fast ganz ausfüllende Formel מִן הַיָּמִים — מִן הַיָּמִים — מִן הַיָּמִים — מִן הַיָּמִים stets richtig mit ‚Gedacht werde (des N. N.) in Gutem!‘ übersetzte, dieselbe dennoch einmal missverstanden und in der Einleitung einer falschen Lesart sich schuldig gemacht hat.

Eine gute Seite hat indess, wohl wider Erwarten des Verfassers, die Sache doch für mich gehabt. Das früher erwähnte Gewohnheitsrecht abrogirend, liess ich mich die Mühe nicht verdrissen, Text und Tafeln einer kritischen Durchsicht zu unterziehen. Die gewonnenen Resultate erlaube ich mir, sofern sie innerhalb meines Arbeitsgebietes liegen, im Folgenden darzubieten.

In der mehrfach erwähnten Einleitung erörtert ECTING unter Anderem auch die Frage nach den Urhebern der Felsinschriften der Sinaihalbinsel. Ohne auf die verschiedenen, seit Kosmas Indikopleustes¹ hierüber gangbaren Meinungen näher einzugehen, wende ich mich zur neuesten, von ECTING aufgestellten Hypothese, nach welcher jene Urheber eine Classe von Menschen waren, die zufolge ihres Bildungsganges oder Berufes geläufig schreiben konnten und ‚die eine Veranlassung hatten, alle Theile des Gebirges, auch die verzweifeltsten Sackgassen desselben aufzusuchen‘. Es waren dies

¹ S. BURCKHARDT'S *Reisen* II, 1071 f.

nach seiner Meinung Kauflente, Karawanenschreiber u. dgl., die mit ihren ruhe- und futterbedürftigen Kameelen auf eine sorglose Vacanz sich dahin begeben haben.¹ Wer im Spätsommer 1889 auf dem VIII. Internationalen Orientalisten-Congresse zu Christiania den Verfasser diese Hypothese mündlich vertreten zu hören die Gelegenheit hatte, bei dem werden die mit der Treffsicherheit dieses kühnen Reisenden vorgebrachten Erfahrungsgründe nicht ohne Eindruck geblieben sein. Dasselbe gilt auch von den Worten in der Einleitung. Dass aber der Beweis für die Urheberschaft in einigen der von ihm veröffentlichten Inschriften gelegen sei, hat Euting nicht erkannt. Es sind dies die Nummern 99, 333, 522, 577 und 581. Drei davon sind arabisch, zwei nabatäisch; die ersteren blieben ganz und gar unentziffert, die letzteren wurden irrig interpretirt. Ich beginne zunächst mit dem längsten arabischen Text. Tafel 32, Nr. 581, welchen ich folgendermassen lese:

- | | | |
|----------------------------------|----|---|
| يا رب ارحم عبيدك الخائئين | 1. | O Herr! erbarme dich deiner Diener, der beiden Erzähler |
| علي والياس ابني عباس | 2. | 'Alî und Iljâs, der beiden Söhne des 'Abbâs |
| وحكم بن عمار | 3. | und des Hakam, Sohnes des 'Ammâr. |
| يا رب ارحم عبيدك الحكاة | 4. | O Herr! erbarme dich deiner Diener, der Erzähler |
| غنم واسحق ابني حكم | 5. | Ghanam und Ishâk, der beiden Söhne des Hakam, |
| بن عمار وارحم يا رب والد | 6. | Sohnes des 'Ammâr, und erbarme dich, o Herr! ihrer |
| بئهما وما ولدًا وجميع اهل | 7. | Eltern und derer, welche sie Beide gezeugt haben und sämtlicher |
| الحاضرين والسماعين [والسيّدة ام] | 8. | Anwesenden und Zuhörer, sowie der Herrin Mutter |

¹ PALMER, *Schauplatz* etc, p. 148 äussert sich hierüber: „So finden wir ebensowohl sinaitische als griechische Inschriften nicht nur an den bedeutendsten Verkehrswegen, sondern überall wo Schatten, Wasser oder Weideland die Menschen zusammenführte.“

9. بسم المولى وجميع المسلمين des Maula Naff' (ن) und der Gesammtheit der Muslimen,

10. رب العالمين o Herr der Welten!

Sachlich ist zu bemerken, dass diese Inschrift in der *Description de l'Égypte*, Pl. 57 unter Nr. 73 und Nr. 56 in zwei Theile getrennt, abgebildet ist, welch' letzteren Umstand EUTING S. 75 übersehen hat. Der erste Theil Nr. 56, hier nach EUTING Z. 1—3, gibt einen sachgemässen Abschnitt. Im Zusammenhange mit dem Folgenden betrachtet, ist die Vermuthung berechtigt, dass beide Inschriftentheile nicht gleichzeitig, sondern in verschiedenen Jahren entstanden sind, für welches Vorkommniß EUTING S. xii Beispiele an nabatäischen Inschriften beibringt. Die Copie in der *Descr. de l'Égypte* ist wohl nicht so kalligraphisch, wie die EUTING'sche, aber an manchen Stellen vollkommener und klarer. Ohne die erstere, wäre jeder Entzifferungsversuch an Z. 7—9 der EUTING'schen Abschrift geseheitert. Man muss beide Copien einander gegenüber halten, um zu sehen, wie sich EUTING verschrieben hat. Auch fehlen in der EUTING'schen Copie, Zeile 3, 5, 9 die Copula و und Zeile 7 das Elif in اهل. Es ist freilich an und für sich eine bewundernswerthe Leistung, am 23. März von Kairo aus die Reise nach der Sinaihalbinsel anzutreten, um dort in den Winkeln zerklüfteter Gebirgsthäler ‚ohne Stifletten‘ herumzuklettern, dabei 700 Inschriften abzuschreiben und mit dieser Beute schon am 9. April desselben Jahres heimzukehren. Ob aber derlei im Fluge gewonnenen ‚Abschriften‘ anderen, vielleicht minder rasch arbeitenden Copirverfahren puncto Verlässlichkeit vorzuziehen seien, das ist eine andere Frage.

Bezüglich meiner Lesung wäre kurz Folgendes zu bemerken. Die Formel ارحم ist aus den arabischen Grabinschriften sattem bekannt, s. M. LAXCI, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni*, Tav. iv, v, vi a, vii etc. Selbstverständlich ist es, dass das n. pr. عباس Z. 2 ebenso gut auch عياش u. a. gelesen werden könnte: ferner, dass عمار Z. 3 trotzdem es da wie عاب aussieht, doch wohl kaum anders zu deuten sein dürfte, vgl. Z. 6. — Wunschformeln in Verbindung mit والديهما und جميع المسلمين sind inschriftlich bezeugt, s. NIEBUHR, *Beschr. von*

Arabien, Tab. ix, d—e: لوالديهما ولجميع المسلمين, J. 540 H. — السيّدّة Z. 8 ist appellativisch, nicht als Nom. pr. zu fassen. Statt نفيّع Z. 9 könnte, da die Stelle zerstört ist, auch شفيع, سبيع, gelesen werden; das folgende المولى sieht in der französischen Copie eher wie الحمول, der Träger, aus. Wegen der Schlussformel siehe LANCI, l. c., Tav. xii u. a. a. O.

Ueber das Alter dieser Inschrift hüllt sich ERTING ebenfalls in Schweigen. Hierüber abzuurtheilen fällt umso schwerer, als der Verfasser, S. viii der Einleitung, von seinen Abschriften selber sagt, dass sie ‚wohl ziemlich genau die Form der einzelnen Buchstaben wiedergeben‘. Für die epigraphische Beurtheilung einer Inschrift, in die ja vor Allem die Zeitbestimmung einzubeziehen ist, wird eine bloß ziemlich genaue Wiedergabe der Buchstabenformen stets als ein nur mangelhafter Behelf gelten können. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich trotzdem die Meinung ausspreche, dass gewisse Buchstabenformen, z. B. das charakteristische dreieckige *Mīm*, die Inschrift in das iv. Jahrhundert d. H. (= 10. Jahrhdt. n. Chr.) verweisen. Eine Datirung aus dem Jahre 264 d. H. (= 877/8 n. Chr.) erkenne ich noch an der Copie der sinaitischen Felsinschrift in der *Descr. de l'Égypte*, Pl. 57, Nr. 49.

Tafel 32, Nr. 577 ist zu lesen:

يا ربّ ارحم عبدك[ك] الحاكى اصطفنس بن بولس

„O Herr! erbarme dich deines Dieners, des Erzählers Stefanos, Sohnes des Paulos.“

Also ein christlicher Geschichtenerzähler. Wenn der Ausfall des *ك* in عبد nicht angenommen wird, lautet die Inschrift:

„O Herr! erbarme dich des Dieners des Erzählers Stefanos, Sohnes des Paulos.“

Ich entscheide mich für die erstere Lesung auf Grund der Copie bei LEPSIUS, Bl. 19, Nr. 123. Στεφανος, arab. اصطفنس oder اصطفن in den Papyrus Erzherzog Rainer; ebendort auch بولس Ilzō-λος oder بوله, kopt. παυλα. Beide Namen ungemein häufig. Ein

ΣΤΕΦΑΝΟΣ kommt in Nr. 56, ein ΠΑΥΛΟΣ in Nr. 508 vor, und zwar letzterer, sowie unser Stephanos, Sohn des Paulos Nr. 577 an den Felswänden des Wādi Mukátteb, vielleicht also Vater und Sohn.

Tafel 18. Nr. 333. Von Euting, S. 44 wegen des davorstehenden Kreuzes kurz so beschrieben: „arabisch (+christlich?)“. Ich lese:

† يَا رَّبِّ ارْحَمْهُمَا مِنَ الْمَكَالِمِ

„† O Herr, erbarme dich des Unterhalters Mina.“

Die von ERTING daneben copirte, jedenfalls aber daneben veröffentlichte Inschrift Nr. 334 bietet den alleinstehenden Namen MINA in lateinischer Schreibung für † MHNA (s. LEPSIUS, Bl. 18, Nr. 107 und Bl. 20, Nr. 148), von kopt. ⲙⲏⲛⲁ, ⲙⲉⲛⲁⲛ, arab. مينا, seltener مينه (Mitth. aus der Samml. d. Papyrus Erz. Ruiner, n° III, p. 171) und منا oder منى aus den falschen Schreibungen متا und متى arabischer Historiker. Vielleicht ist hier ein Buchstabe, in der Inschrift ein Zacken ausgefallen. Offenbar ein und derselbe Mann.

In dieselbe Reihe gehört endlich die Inschrift bei LEPSIUS, Bl. 20, Nr. 155, welche, soweit sie lesbar erhalten ist, folgenden Text bietet:

- | | | |
|----------------------------|----|--|
| يا رب اغفر وارحم لعبيدك | 1. | O Herr! Verzeih' und sei barmherzig deinen Dienern |
| الحكاة سعيد بن عثمان وخلف | 2. | den Erzählern Sa'id, Sohne des 'Osmân und Chalaf |
| ونصر ابني سعيد بن عثمان بن | 3. | und Naṣr, den beiden Söhnen des Sa'id, Sohnes des 'Osmân, Sohnes des 'U' |

Nachdem das Vorkommen des Titels الحاكى, plur. الحكاة, Erzähler von Geschichten, Märchen, Anekdoten etc. und dadurch das verwandte المكال, wie ich glaube, genügend festgestellt ist, wird sich nun auf einfache Weise auch die Lesung des zweifelhaften Wortes der beiden nabatäischen Inschriften 99 und 522 ergeben.

In ersterer liest EUTING S. 17, Z. 1:

למדברו ואלו *dem Registranten (?) Wä'ilu*

Dass מְדַבֵּר mit ל als Präposition die vorausgestellte Apposition zu Wā'ilu ist und appellativische Bedeutung hat, ist ebenso wenig zu bezweifeln, als dass in Folge des ו ein Arabismus vorliegt; nur kann nicht مُدَبِّر gelesen, noch weniger aber so gedeutet werden, wie EUTING vermuthet: der Registerführer bei einer Handelskarawane hat wohl niemals so geheissen. Es ist vielmehr n. ag. מְדַבֵּר, Recitirer, Erzähler von Geschichten, Anekdoten' (Dozy, *Suppl.* I, 487; مُذَكِّر el-Tkd, III, 128) zu lesen, also:

לְמַדְבֵּר וְאִלּוּ *dem Erzähler Wā'ilu.*

Damit ist auch die Inschrift Nr. 522 erledigt.

Die Thatsache des wiederholten Vorkommens von ‚Erzählern‘ in unseren Inschriften, bringt Licht und Aufklärung in die Frage ihrer Entstehung. Es können in der That, wie EUTING vermuthet, Karawanen-Angehörige die Urheber gewesen sein, unter denen bekanntermassen eben die Rhapsoden, Erzähler und Recitatoren niemals fehlten. Vielleicht aber haben wir mit gewisser Einschränkung der EUTING'schen Hypothese als Urheber dieser Inschriften hie und da auch die Beduinen der Sinaï-Halbinsel anzusehen, welche ihre Sommerzeltlager in den triffenreichen, wasserspendenden Gebirgsthälern aufschlugen, allwo sich bestimmte, den einzelnen Stämmen zugehörige Weideplätze befanden (PALMER, *Schauplatz* u. s. w., p. 62), die jedoch, wenn aus Armuth zeltlos, einfach die Felsenklüfte aufzusuchen pflegten, um darin gegen Hitze und Regen Schutz zu finden (NIEBUHR, *Reisebeschr.* I, 233). Jedes ihrer Lager bildete eine kleine Gemeinde, ‚in welcher (nun mit HARIRI-RÜCKERT, 1875, p. 213 zu sprechen) als Ehrenlichter, strahlten Redner und Dichter‘. Dass da der ‚Erzähler von Profession‘ auch nicht fehlen durfte, ist gewiss: es war dies eben der الحاكى unserer Inschriften, welchen die syrischen Beduinen dialectisch الحَكْوَتَى nennen (ZDMG., XLII, 112). Damit stimmt überraschend, was wir von den diese Inschriften zuweilen begleitenden Thiersculpturen zu sehen bekommen haben. Der vortreffliche BURKHARDT (*Reisen* II, 824) schreibt darüber: ‚Man findet blos Thiere dargestellt, welche in diesen Bergen einheimisch sind,

z. B. Kameele, wilde und zahme Ziegen und Gazellen, besonders aber die beiden ersten, und ich hatte Gelegenheit, im Laufe meiner Reise zu bemerken, dass die jetzigen Beduinen am Sinai die Gewohnheit haben, die Figuren von Ziegen auf Felsen und Grotten einzugraben.

Wie eingangs bemerkt, beabsichtige ich nicht, hier auf die dargebotenen Inscriptentexte des Nähern einzugehen, obwohl es mich zweifellos dünkt, dass die Lesungen, beziehungsweise die Feststellung der zahlreichen Eigennamen an gar manchen Stellen einer Ueberprüfung bedürfen. Dies gilt nicht allein von der nabatäischen, sondern auch von der griechischen inschriftlichen Ueberlieferung derselben. Um nur ein paar Beispiele herauszugreifen, muss die Gleichstellung von **AMEOC** † (Nr. 342) mit **𐤌𐤓** *ʿUmajju* Bedenken erregen. Eher dürfte man dabei an das kopt. n. pr. **ⲁⲙⲉ** denken.¹ Kopten kamen eben von Aegypten aus — gleich wie Dr. EUTING — in die sinaïtische Halbinsel, sowohl einzeln, als zu hunderten in Pilgerkarawanen (BURKHARDT, l. c. II, 888), um die geheiligten Stätten zu besuchen, an welchen ja auch der wunderthätige ägyptische Mönch Onuphrios gewirkt hat und als Heiliger verehrt wurde (BURKHARDT II, 905). Schon früher begegneten wir dem Kopten **MINA**. Ein Kopte war natürlich auch der in Nr. 59 genannte **ΟΝΟΦΡ[Ι]ΟΞ**, Onuphrios, arab. **ونافر** (*Mith. Papyrus Erz. Rainer*, II, 164), sodann **ABABIC** (Nr. 57), mag er nun (nach arabischer Schreibung) **ABA BIC**[ⲁⲃⲓⲕ] = **ابا بشاي** oder **ABA BIC**[A] = **ⲁⲃⲁ ⲃⲓⲕⲁ**, **ⲁⲃⲁⲃⲓⲕ** **ⲃⲓⲕⲁ** oder sonst wie geheissen haben. Beide Namen sind ungemein häufig.

Der in Nr. 253 erwähnte Araber

ΧΑΛΙΟCΖΕΔΟΥ

welchen EUTING **Χαλις Ζεδου** deutet, dürfte sich meines Erachtens weniger befremdend als

ΧΑΛΙ[Δ]ΟC ΖΕΔΟΥ

¹ Auch das im letzten Buchstaben zerstörte **MOYH** (Nr. 337) lässt kopt. **ⲙⲟⲩⲉⲓ**, **Μόη**, arab. **مويه** (*Mith. Pap. Erz. Rainer*, II, 174, Anm. 2) vermuthen. Ein gemeiner Name

zu erkennen geben. Einen خالد بن زيد erwähnt zufälligerweise die Geschichte. Dieser Mann, ein Ansari, machte in der Stiftungs-epoche des Islâm die Schlacht von Badr mit. Er war im Jahre 40 H. Statthalter des 'Ali in Medîna, von wo er vor einem anrückenden Heere des Mu'awijja nach el-Kûfa zu 'Ali entflo. Er starb im J. 52 H. (Ibn el-Athîr, xiii, s. v.). — Auch gegen die Gleichstellung von **ΑΛ-
COΠΕΟC** (Nr. 328) mit شَرِيح möchte ich Einsprache erheben. Was für Σαρρς WADD. 2510 zulässig erscheint, kann nicht für Ασσρςς gelten, da شريح nicht den Artikel hat. Ich denke eher an die Nisbe الشَّرِيحِي, Museht. 260.

Nun zur semitischen Schrifttafel.

Als ich den Anwurf in der Einleitung las und darauf die Schrifttafel betrachtete, konnte ich mein Erstaunen nicht unterdrücken. Man muss sich allen Ernstes fragen: zu was dieser unthwillige Streich? Schöner und ehrenwerther wäre es gewesen, wenn Dr. ERTING, auf eigenen Füßen stehend, in seiner ‚grossen‘ Schrifttafel die von ihm ohnehin genug schmal gedachte Columnen-Lücke zwischen 568—750 n. Chr. selber ausgefüllt hätte, anstatt den ‚bösen‘ Willen eines Andern vor diese Lücke zu schieben.

Nun sehe ich mich gezwungen, den Scherz ein klein wenig zu beleuchten.

Nach den beiden Columnen mit den Schriftproben von Zebed 512 n. Chr. (Schreibfehler: v. Chr.!) und Harrân 568 n. Chr. hätten alle jene charakteristischen Buchstabenformen Platz finden sollen, welche dem sog. ‚Kûfi‘ zu Grunde liegen. Ich sage: dem sogenannten Kûfi, denn auch ERTING erklärt wie Alle alles für kûfische Beute, was steif und eckig aussieht. Und doch enthalten diese sämtlichen Zierschriften, welche gemeinhin und fälschlich für ‚Kûfi‘ erklärt werden, gar viele Arten, denen verschiedene cursivische Gattungen zu Grunde liegen!

Dies nach dem bisher publicirten handschriftlichen und epigraphischen Materiale kritisch festzustellen, hätte Dr. ERTING nicht unterlassen sollen. Er hätte daraus leicht die gewünschten ältesten arabischen Schriftformen ausziehen können. Die statt dessen von ihm

gebotenen beiden Columnen ‚Nesklî‘ und ‚Kûfî‘ beweisen, dass er hiezu die Eignung nicht besass. Die erstere stützt sich nur allein auf den allbekannten Papyrus-Pass vom J. 133 H. (= 750 Chr.) in *Paleogr. Soc. Or. S.*, Pl. 5, die letztere bietet bunt durcheinander gewürfelte Buchstabenformen unsicherer Provenienz unter falschem Sammelnamen; beide Columnen enthalten Auslassungen und arge, von ungenauer Arbeit zeugende Verstösse, welche wohl hätten vermieden werden können, wenn EUTING z. B. den zweiten Papyrus-Pass von 133 H. (= 751 Chr.) in SILVESTRE'S *Paléogr. univ.*, 1^e part., pl. 1, nr. 1 nicht übersehen hätte.

Es würde die von ihm gebotene ‚Final-Form des *Kêf* entfallen sein. Er versteht, wie es scheint, darunter auch den nach keiner Seite hin verbundenen Zug, wenigstens lässt seine Copie keinen Anschluss von rechts her erkennen. Natürlich, denn seine Vorlage musste es ihm zweifelhaft lassen, ob in dem Doppelnamen *فلسك ونافر* ein finales oder ein unverbundenes *Kêf* stehe, zumal die entscheidende Stelle durch ein Loch im Papyrus zerstört ist und ihm ausserdem meine Lesung des so lange unentziffert gebliebenen koptischen Doppelnamens *فلسك ونافر* Kallipeche Venafer entgangen zu sein scheint. Der zweite Pass hätte hierüber Gewissheit gebracht, indem dort der von den verschiedenen Herausgebern seit DE SACY gleichfalls verkannte Doppelname *سمبا قليبك* Samba Kallipeche dasselbe *Kêf* bietet und zugleich lehrt, nach welcher Norm EUTING dessen Anschluss von rechts hätte ausführen müssen, nachdem von ihm der gleiche Vorgang an *عبد الملك* derselben Zeile ignoriert worden ist.

Ich kann natürlich diese Schriftcolumnne hier nicht Buchstab für Buchstab durchnehmen; es genügt aber wohl ein nur flüchtiger Anblick um ihre Mängel recht deutlich in die Augen springen zu lassen. Es fällt beispielsweise sofort das Verkennen der alten hochaufstrebenden Form des Initial-*ʿĀin* auf, welche sich in der maghribinischen Schrift als Ableger der mekkanischen Mutterschrift bis heute erhalten hat; dazu kommt das gänzliche Fehlen der wichtigen geschlossenen Medialform des *ʿĀin*, weil EUTING ersichtlich den

Medialformen keine Bedeutung beilegt, u. dgl. m. Ueberhaupt muss das durchgehende Missverhältniss der schriftgesetzlich normirten Buchstabengrössen zu einander insbesondere gerügt werden. Man versuche nur mittelst diesen von ERTING ausgezogenen alphabetischen Formen, getreu nach denselben, den Text des Passes wieder herzustellen, und man wird über die Monstrosität des Productes erstaunt sein: gewiss, der arme Kopte Kallipeche Venafer würde mit solch einem Dokumente in der Hand, an der Grenze als Passfälscher angehalten worden sein.

Was soll ich mit ERTING's ‚Kûfi‘-Columnne beginnen? Wollte man sie gebührend besprechen, müsste der hier zugemessene Raum weit überschritten werden. Vielleicht lässt es sich mit einigen Stichproben abthun. Gleich die erste, nach rechts geneigte, mehr oder weniger gekrümmte Form des ersten Buchstaben des Alphabets ist nicht kûfisch, sondern mekkanisch oder medinensisch, d. h. nordarabischer Ductus. So darf sie bezeichnet werden, trotzdem ihre Fortpflanzung ausserhalb der Halbinsel feststeht. Dies müsste auch für den Nicht-Palaeographen erkennbar gewesen sein, falls er überhaupt nur die geschriebene Ueberlieferung (*Fihrist el-'ulûm*, ed. FLÜGEL, p. 7) gekannt hätte. Der Uebergang zur senkrechten Form ist jedoch, wenn auch nicht ausschliesslich, kûfisches Kriterium. Wo liess aber ERTING die ‚kûfische‘ Finalform des *Elif*? Man findet in seiner Schrifttafel keine Spur davon. Kûfisch wäre ja die von der Grundlinie senkrecht aufsteigende Form; die unter die Basis auslaufende *Elif*-Form, welche er aus seinem Passe von 750 Chr., aus dem zweiten Passe von 751 Chr., ferner aus den beiden von LORN, *Ztschr. DMG.*, xxxiv, S. 685 ff., Taf. I und II, publicirten Faijûmer Papyrus und verschiedenen epigraphischen Denkmälern hätte ersehen können, würde ihm den Charakter einer ursprünglichen arabischen Form geboten haben, nach welcher seine leere Schriftcolumnne so schnstüch-tig (vielleicht gelangweilt) gähnt und welche in Nr. 595 der Columnne seiner nabatäischen ‚Uebergangsformen‘ ihm so prächtig sich darbietet.¹

¹ Der oben erwähnte LORN'sche Faijûmer Papyrus, Taf. I bietet, wie ich nun ersehe, in seiner Unterschrift die von dem Herausgeber nicht verstandene griechische Doppeldatirung ٢٥٦ = 179 H.

Gehen wir weiter. EUTING unterscheidet zwei isolirte kûfische Formen des ج und خ: die erste ohne, die zweite mit bekannter, höckeriger Anschwellung der Grundlinien! Das *Hê* als Initial- und Medialform ist ganz unmöglich ‚kûfisch‘. Es ist sicher, dass die Kûfaner, wie die Damascener, Baṣrenser, Irāḳaner u. s. w. ihre breiten, schweren korânischen Zierschriften mit dem Kalam (nicht mit dem Pinsel!) im Zuge schrieben. Wer nun weiss, wie der Kalam dabei geführt wurde — und dafür liefern gewisse Handschriften untrügliche Proben — der muss über die Verirrung betreten sein, in welcher sich jene beiden angeblich kûfischen *Hê*-Formen uns darbieten. Der obere Theil der Schlinge ist an ihnen geradezu schriftwidrig eingefallen. Erstaunen erregt ferner die isolirte Form des *Wâc*. Niemals hat es eine solche gegeben: es liegt ihr einfach eine grobe Verwechslung mit der isolirten *Fê*-Form zu Grunde. Die gekreuzte Mediale der ح-Formen fehlt bei EUTING: sie scheint nach seiner Ansicht wohl nicht ‚kûfisch‘ zu sein.

Ich unterlasse es, hier des weitern noch über derlei Missverständnisse zu sprechen. EUTING ist augenscheinlich nicht im Klaren über den constitutiven Charakter gewisser ältester Formen des arabischen Alphabetes, die ihm aus allgemein zugänglichen Vorlagen bekannt sein müssen. Dahin gehören in erster Linie die drei Hohenbuchstaben ا, ط und ج. anderer, wie ن, م und ه zu geschweigen. Der erste, ا, drückt, je nach seiner Formgebung dem Schriftzuge (خَطّ) die Signatur auf. Kurz, das *Elif* ist der significanteste Buchstabe des arabischen Alphabetes. Er kann mehr oder weniger hoch aufstreben, mehr oder weniger nach der einen oder andern Seite sich neigen oder senkrecht aufsteigen, endlich eine gerade oder gekrümmte Körperform aufweisen. Wie seine älteste Form beschaffen war, ist früher schon angedeutet worden. Im *Fihrist* l. c. steht es klar und deutlich mit Beziehung auf diesen Standard-Buchstaben: فَاَمَّا الْحَطّ الْمَكِّيَّ وَالْمَدَنِيَّ فَفِي الْغَاثَةِ تَعْوِيْجٌ اِلَى يَمِيْنَةِ الْيَدِ وَفِي شَكْلِهِ انْضِجَاعٌ يَسِيْرُ, Was den mekkanischen und medinensischen Schriftzug anlangt, so ist in den *Elif*'s desselben eine Krümmung zur rechten Seite der Hand und in seinem Schriftkörper eine leichte Neigung zur

Seite bemerkbar.⁴ Dass diese Ueberlieferung auf Wahrheit beruht, geht nicht allein aus den Papyrus Erzherzog Rainer hervor. 121 Folioblätter eines der meiner Ansicht nach bisher ältesten Pergamen-Korâne im British Museum, Orient. 2165, woraus eine Seite mit 21 Zeilen auf pl. LIX der *Paleogr. Soc. O. S.* in Lichtdruck veröffentlicht worden ist, hätten Euting auf die rechte Fährte weisen können. Allein er hat ebensowenig, wie der Herausgeber W. Wright die Bedeutung dieses Schriftdenkmals erkannt. Es gehört sicher in den Anfang des zweiten oder in das Ende des ersten Jahrhunderts d. H. und bietet den nord-arabischen Schriftzug. Dies steht, wie ich meine, ausser Zweifel.¹ Die unter die Grundlinie auslaufende Finalform des *Elif* ist in ihrem Charakter fast vollkommen verwischt, was auf eine frühzeitige Entwicklung der aus der Grundlinie emporsteigenden Finalform des *Elif* schliessen lässt. Auch deutet der Gesamtcharakter des Schriftzuges auf die Abzweigung المائل hin. Weitere Beispiele hätte Euting in dem Lorn'schen Faijûmer Papyrus-Brief Nr. 11 finden können, welcher älter ist, als der Herausgeber annimmt.

Was hier von dem constitutiven Schriftcharakter des *Elif* gesagt wurde, gilt auch von den beiden anderen vorhin genannten Buchstaben ط und ل. Die Neigung des *Thâ* nach rechts hat sich als Erbtheil aus der mekkanischen Mutterschrift bis heute in dem maghribinischen Ductus erhalten. Bezüglich des *Lâm* wäre zu bemerken, dass seine Neigung nach rechts nur in der vorhin genannten Abzweigung المائل begründet ist. Die mekkanische Mutterschrift bot allerdings auch ein geneigtes *Lâm*, aber links hin, sobald es als

¹ Eine Bestätigung für diese Annahme liegt gleichzeitig in der Recension dieses Koräntextes Z. 7 (Sûre xxvi. V. 217) der oben citirten Tafel, liest man فتوكل على العزيز الرحيم, worüber Ad-Dâni († 444 H.) in seinem el-Muknî (Handscr. der k. k. Hofbibl. in Wien, A. F. 413 h, fol. 40 a) folgendermassen sich auslässt: وفي الشعرَاء في مصاحف اهل المدينة والشام فتوكل على العزيز الرحيم وفي سائر المصاحف وتوكل بالواو. In der Sûre 'die Dichter' (xxvi) heisst es (V. 217) in den medinensischen und syrischen Manuscripten فتوكل على العزيز الرحيم mit dem ف, in den anderen Manuscripten وتوكل mit dem و. Vgl. auch NOLDEKE. *Gesch. d. Korân's*, 241. Dass oben an einen syrischen Schriftzug nicht gedacht werden kann, liegt auf der Hand.

Initiale und zwar am häufigsten in Nachfolgerschaft des *Elif* auftrat. Beispiele bietet hiefür Papyrus Loth II in Z. 7 كَالذِي 8, 15 الفسطاط 15¹, u. s. w., und Verso in المستقيم (S. 691). Von all' dem ist natürlich in EUTING's Schriftcolumnen nichts zu finden, trotzdem diese constitutiven Merkmale in der Columnne von Harrân 568 n. Chr. unmittelbar vorausgehen, sich dort also greifbar von selbst darbieten!

Wir werden daher, um zum Schlusse zu kommen, nur mit Misstrauen dem Verfahren EUTING's begegnen, nach welchem derselbe in einer speciellen Columnne auserwählte nabatäische Schriftzeichen als ‚nabatäische Uebergangsformen zum Arabischen‘ zusammenstellt. Eingedenk seines Geständnisses von der ziemlich genauen Wiedergabe der Buchstabenformen, wird auch darnach der Werth des Gebotenen zu bemessen sein. Gerade bei den fast ausnahmslos undatirten sinaitischen Inschriften wird es sich dem Epigraphiker der Zukunft um den Versuch handeln müssen, auf Grund gewisser constitutiver Merkmale nach Möglichkeit eine chronologische Ordnung in das Lu-schriftenchaos zu bringen. Diese Merkmale, nach dem Vorgange EUTING's verwischen, heisst aber so viel als à la Sisyphus Felsinschriften copiren, die Vereitelung des obersten epigraphischen Zweckes.

Was heisst nun Uebergangsform? Willkür in der Auswahl. Wer bürgt dafür, dass EUTING's Uebergangsformen eines vermeintlich letzteren Jahrhunderts nicht aus dem ersten Säculum datiren? Steht die sogenannte Uebergangsform des 3 Nr. 323 a nicht genau so in der Schriftcolumnne von 9 v. Chr. — 79 n. Chr.? Anderer nicht zu gedenken. Wo ist das Kriterium, welches hier den Altersunterschied zwischen steifer, eckiger Zierschrift und flüchtiger Cursive, welche natürlich auch gleichzeitig sein können, aufzustellen ermöglicht? Und die nabatäischen Sinaï-Schriftformen zeigen durchwegs den innewohnenden Charakter einer entwickelten Cursive, deren hohes Alter, trotz des Abbruches in Folge epigraphischer Formgebung, nicht bestritten werden kann. Wenn also Zeitdaten mangeln, wird die intuitive Schriftforschung auf Grund technischer Erscheinungen den

¹ Das folgende تمام ist von dem Herausgeber in ثَمَار verlesen und dementsprechend falsch übersetzt worden.

graphischen Entwicklungsgang zurück verfolgen müssen. Hiefür gibt es natürlich abstracte palaeographische Regeln, welche der Anlage einer semitischen Schrifttafel nach EUTING's Plane hätten zu Grunde gelegt werden müssen. Es hätte also, wenn man schon mit EUTING unberechtigt von der historischen Ueberlieferung abschen wollte, der Versuch der Zurückleitung der arabischen Schriftformen zu den verwandten nabatäischen Formen der Sinaihalbinsel gemacht werden sollen. Da hätte es sich ergeben, dass entgegen seiner gänzlichen Hintansetzung der arabischen Medialformen, gerade diese für die Feststellung der sog. Uebergangsformen im Nabatäischen oft von höchster Wichtigkeit und signifikanter Bedeutung seien. Nicht also, um nur ein Beispiel zu geben, jene Formen des π , welche seine Uebergangscolumne darbietet, durften hier zuerst in Betracht kommen; denn sie haben ihre constructive Ursprünglichkeit vollkommen eingebüsst. Die verschliffenen Schlingen, so rundlich cursiv sie auch aussehen mögen, sind seeundäre Erseheinungen und auch im Arabischen nicht ursprünglich. Da hätte EUTING nun wiederum in die gähnende Columne wohl die richtigen arabischen Formen aus bekannten Vorlagen einsetzen können, wenn er ihre Geltung aus seinen nabatäischen Vorbildern erkannt haben würde.

Ich bin zu Ende. Indem die Schrifttafel selbstverständlich noch ein weites Feld für eine kritische Discussion offen lässt, muss ich doch nach den bisherigen Darlegungen mein Bedauern darüber aussprechen, dass mein Freund Dr. EUTING, dessen heiterer Lebensanschauung und liebenswürdigem, collegialem Charakter ich innig zugethan bin, mich durch seinen unbedachten Scherz so sehr herangefordert hat. Nicht gleich bedauern möchte ich jetzt aber das wahrhaftig nicht beabsichtigte, von EUTING öffentlich gerügte Versäumniss eines privatim angesuchten Gefälligkeitsdienstes. Er vergebe mir das Geständniss, dass ich die ältesten Buchstabenformen aus den Papyrus Erzherzog Rainer für seinen tabellarischen Scherz, welcher sie der Gefahr so grosser Missverständnisse ausgesetzt haben würde, nunmehr denn doch für zu gut halte.

Die Partikel 是 *š'* in Lao-tsi's *Taò-tek-king*.

Von

Franz Kühnert.

Die Lehre von den Beziehungen der chinesischen Worte untereinander im Verhältniss zum Satzganzen lässt sich von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachten. Einmal handelt es sich darum, den Lernenden möglichst rasch in die ihm ungewohnte chinesische Denk- und Ausdrucksweise einzuführen, das andere Mal darum, die Denkweise selbst, wie sie sich dem Geiste des Chinesen darstellt, zu ergründen. Im ersteren Falle liegt das Hauptgewicht darin, möglichst auf Grund des dem Lernenden anerzogenen und geläufigen Gedankenausdruckes eine Brücke zu schaffen, die ihm das Uberschreiten der trennenden Kluft der beiden Ausdrucksformen nach Thunlichkeit ermöglicht. Die Pfeiler und Streben zu dieser Brücke werden den grammatischen Formen entlehnt, welche dem Schüler geläufig sind, soweit dies ohne allzustarke Vergewaltigung der fremden Auffassungsweise gestattet ist. Dies ist der Weg, den v. D. GABELENTZ in richtiger Würdigung und mit ausserordentlichem Erfolge in seinen Grammatiken eingeschlagen hat, indem er die chinesischen Worte nach ihren Grundbedeutungen, also ihren unmittelbaren Begriffsbezeichnungen, den uns geläufigen Wortkategorien zutheilt, nach ihrer jeweiligen Geltung im Satzganzen aber, entsprechend unseren Redetheilen und Formen, als andere Wortarten fungiren lässt.

Im andern Falle jedoch ruht der Schwerpunkt darin, dass man von unseren grammatischen Formen, insoferne dieselben ein Hinzugedachtes sind, völlig abstrahirend, das Beziehungsverhältniss, wie es

sich dem Geiste des Eingebornen darstellt, aufsucht und erläutert. Dieses Weges hat man sich, sollte ich meinen, zu bedienen, falls die Untersuchung den Gebrauch von einzelnen Worten oder die Synonymik verwandter Redewendungen zum Gegenstande hat.

Einen kleinen Versuch im letzteren Sinne zu wagen, ist der Zweck des folgenden Aufsatzes.

Zunächst ist festzuhalten, dass das chinesische Schriftzeichen und in weiterer Folge der demselben zukommende Lautcomplex für den Eingebornen nichts mehr und nichts weniger als eine einfache sinnliche Bezeichnung des Begriffes an sich ist. 大 *tí* z. B. dient für den Begriff des Gross-seins, ohne dass dabei irgendwie an das Substantivum Grösse, oder das Adjectivum gross, das Adverb sehr oder das Zeitwort vergrössern gedacht ist.

Man wird vielleicht fragen, mit welchem Rechte diese Auffassungsweise, die mehr oder weniger von der bisherigen abweicht, gemacht werden könne?

Als Antwort hierauf diene ein Beispiel:

Chinesen, welche deutsch lernten, wurde in der ersten Unterrichtsstunde gesagt, dass 我 *ngò* ‚ich‘, 你 *nì* ‚du‘, 不 *put* ‚nicht‘, 好 *hào* ‚gut‘ bedeute. In der nächsten Stunde richtete jeder derselben an den Lehrer beim Beginne die deutschen Worte: ‚Du gut; ich nicht gut.‘¹ Was wollten diese Worte sagen, die so befremdend klangen? Erst die, mit Rücksicht auf das Gelehrte, vom Lehrer vorgenommene getreue Umsetzung in chinesische Worte zeigte ihm, was mit dieser wiederholten Anrede gemeint sei. 你好 我不好 *nì hào ngò put hào* = ‚Befindest du dich wohl, ich befinde mich nicht wohl, bin nicht zufrieden.‘ — Braucht es hiezu noch eines weiteren Commentares? Die Chinesen glaubten eben, dass auch im Deutschen die Worte ebenso wie die chinesischen Zeichen und Laut-complexe nur die Begriffe an sich darstellen, keineswegs aber schon in ihrer Form einen Hinweis auf die logische Beziehung der im Urtheile (also wenn man will Satze) in Verbindung gebrachten Begriffe

¹ Es ist dies kein fingirtes Beispiel, sondern thatsächliches Ereigniss, dem ich die vorgeführte Auffassungsweise verdanke.

haben. Sie fassten daher das deutsche ‚gut‘ ebenso auf wie das chinesische *hào*, d. h. schlechtweg als sinnliche Bezeichnung vom Begriffe des ‚Guten‘ und nicht als Ausdrucksweise für das Gute als eine gewisse Charaktereigenschaft, die man Jemandem zu oder abspricht.

Es ist sonach festzustellen: Was ist der durch *ši* 是 bezeichnete Begriff nach der Gebrauchsweise Lao-tsi's im *Tao-tek-king*.

V. D. GABELENTZ sagt in seiner Grammatik (§. 479): ‚Als Grundbedeutung von *ši* 是 wird die demonstrative anzusehen sein: dieser, diese, dies, jedoch weniger auf den Ort als auf die Beschaffenheit hinweisend, ähnlich unserem alten sothaner, und gleich diesem immer auf ein früher Genanntes bezüglich (nie = ‚folgendes‘). Hieran reiht sich zunächst die copulative. Gewöhnlich folgen Subject und Prädicat unmittelbar aufeinander: A, B. Hiezu verhält sich: A dies (ist) B, ähnlich wie französisch A est B zu A c'est B. Letzteres ist nachdrücklicher, entschiedener behauptend. Die weiteren Bedeutungen von 是 *ši*: wirklich, richtig, recht liegen nun nahe und hier dürfte 實 *šit* einmünden.‘

In Lao-tsi's *Tao-tek-king* findet sich *ši* im Capitel: XXI, XXII, XXIV, XXXI, LIII.

In den Verbindungen:

是故 *ši-kù* im Capitel: XLIV.

是謂 *ši-wéi* im Capitel: VI, X, XIII, XIV, XXVII, XXX, XXXVI, LI, LII, LIII, LV, LVI, LIX, LXV, LXVIII, LXIX, LXXIV, LXXVIII.

是以 *ši-ì* im Capitel: II, III, VII, XII, XXII, XXVI, XXVII, XXIX, XXXIV, XXXVIII, XXXIX, XLIII, XLVII, LI, LVIII, LXIII, LXIV, LXVI, LXX, LXXI, LXXII, LXXIII, LXXV, LXXVI, LXXVII, LXXVIII, LXXIX.

Während also die Verbindung *ši-kù* nur einmal vorkommt, erscheint *ši* sechsmal, *ši-wéi* 26, *ši-ì* aber 39mal in den LXXXI Capiteln des *Tao-tek-king*.

Betrachtet man zunächst die am häufigsten erscheinende Verbindung *ši-ì* 是以.

Man setzt gewöhnlich: 故 *kù* = ‚daher, darum‘, 是故 *ši-kù* = ‚deshalb, darum‘; 是以 *ši-ì* = ‚daher darum‘, so dass diese

drei Ausdrücke Synonyma sind, die anzeigen, dass der ihnen vorhergehende Gedanke die Ursache oder der Grund, der ihnen folgende die Wirkung oder Folge dieses Grundes sei.

Zunächst fällt auf, dass Lao-tsi in der Mehrzahl der Fälle *si-i* dann anwendet, wenn im Nachsatz ein direct genanntes persönliches Subject erscheint. Der überwiegenden Mehrheit nach ist dasselbe 聖人 *śing-žin*.

Die Fälle, wo der Text ein persönliches Subject nicht unmittelbar aufweist, sind: Cap. II, 84; XXXVIII, 5, 15; LXVI, 42, 56; LXX, 27; LXXI, 13, 25; LXXII, 23.

Cap. XXXVIII heisst es: 上德不德、是以有德、下德不失德、是以無德。

德 *tek* die moralische Vortrefflichkeit, Tugend setzt logisch immer eine Persönlichkeit als Subject voraus. Es brauchte wegen dieser zwingenden Nothwendigkeit im obigen Satze diese Persönlichkeit nicht auch als grammatisches Subject zu erscheinen.

Der Gedanke vorstehenden Citates ist: Wer von einer hervorragenden moralischen Vortrefflichkeit ist, trägt seine Tugend nicht zur Schau; wer also so beschaffen ist, dass er mit seiner Tugend nicht prunkt, bei dem ist eben diese Tugend der Beweggrund zu solcher Haltung. mithin ist er tugendhaft. Leute von einer untergeordneten moralischen Vortrefflichkeit wollen nicht als untugendhaft gelten. Gerade diese Beschaffenheit, nicht untugendhaft zu erscheinen, ist nur dann der bewegende Grund zu einem solchen Gebaben, wenn man die Tugend noch nicht besitzt.

Es drückt also 是以 *si-i* in diesem Satze aus: Wegen solcher Beschaffenheit, wobei gleichzeitig der Vordersatz den bewegenden oder unmittelbar einwirkenden Grund gibt.

In Cap. LXVI, 42, liegt nur eine der üblichen Unterdrückungen des grammatischen Subjectes vor, weil dasselbe schon nach 22, mit 聖人 *śing-žin* ausdrücklich aufgeführt war.

Zu LXVI, 56 nimmt St. JULIEN 天下 *t'ien-hia* als persönliches Subject indem er sagt: 'Aussi tout l'empire aime à le servir.' Wollte man aber auch das nicht, so müsste dann umsomehr der Satz ein

persönliches Subject haben, weil das grammatische Subject unterdrückt wäre (GAB., *Gram.*, §. 268). Es treffen also diese beiden Fälle mit jenen zusammen, wo das persönliche Subject thatsächlich auch als grammatisches Subject erscheint.

Die Constructionsweise in LXXI, 13, 15 steht in gewisser Beziehung zu jener im Cap. XXXVIII. Hier heisst es:

知不知上、不知知病、夫惟病病、是以不病。聖人不病、以其病病、是以不病。

Der hierin zum Ausdruck kommende Gedanke ist: Wer als Wissender sich für unwissend hält, ist im Vollbesitze der Tugend; wer als Unwissender sich für wissend hält, leidet Mangel an Tugend. Nun nur wer sich über Mangel an Tugend kränkt, der leidet um dessentwillen nicht Mangel an Tugend. Der Weise leidet keinen Mangel an Tugend. Weil er sich eben über einen Mangel an Tugend kränken möchte, um dessentwillen leidet er nicht Mangel an Tugend.

Auch hier weist 上 auf eine zuvorgenannte Beschaffenheit als bewegendem oder unmittelbar einwirkenden Grund.

Die nunmehr zu betrachtende Stelle des Cap. LXXII: **夫惟不厭、是以不厭。** erfordert zu ihrem Verständniss eine Berücksichtigung des Vorhergehenden und Nachfolgenden. Der vorausgesandte Gedanke ist: Wenn das Volk das Furchtbare (Majestät) nicht fürchtet, so wird das Allerfurchtbarste es erreichen. Man fühle sich nicht beeengt in dem, worin man wohnt; man werde dessen nicht überdrüssig, worin man lebt. — Die aus obigem Satze gezogene Consequenz: Der Weise kennt sich selbst, aber er drängt sich nicht selbst vor; er liebt sich selbst, er stellt sich aber nicht als kostbar hin. Daher entfernt er jenes und acceptirt dieses.

Nach dem Gesagten dürfte der Sinn des Satzes sein: Nun nur wer selbst nicht Ueberdruß an irgend einer Sache empfindet, verursacht um dessentwillen auch keinen Ekel.¹ — Wenigstens wird so das Consequens auch thatsächlich das, was es sein soll. Der Weise wird nicht überdrüssig sich selbst zu studiren; die Folge davon ist.

¹ Nennen wir doch selbst einen Menschen, dem nichts recht ist, einen, der uns zuwider ist.

dass er sich nicht überhebt und brüstet, wodurch er sonst Ekel erregen würde.

Dass auch hier die im Vordersatze genannte Beschaffenheit der bewegende und unmittelbar einwirkende Grund ist für die Folgerung des Nachsatzes, dürfte wohl keinem weitem Zweifel begegnen.

Cap. II, 80 schreibt Lao-tsi: 夫惟不居、是以不去。

Zunächst fällt auf, dass hier ebenso wie in Cap. LXXI, LXXII der Vordersatz mit 夫惟 eingeleitet wird. Setzt man diese drei Fälle des Vergleiches wegen untereinander:

夫惟 病病、是以 不病
夫惟 不厭、是以 不厭
夫惟 不居、是以 不去

so tritt die Constructionsweise des Nachsatzes sofort hervor. Sehen wir zunächst den letzten Satz an. Lao-tsi schickt demselben folgenden Gedanken vor: Sein Verdienst ist vollkommen und doch setzt er sich in demselben nicht fest. Nur deshalb, weil er sich in seinem Verdienste nicht festsetzt, gibt er dasselbe auch nicht preis, schliesst Lao-tsi in obigem Satze. Das heisst wohl: sein Verdienst steht auf der Stufe der Vollkommenheit, doch brüstet er sich dessen nicht, eben weil er auf der Stufe der Vollkommenheit steht. Würde er sich seines Verdienstes halber erhaben denken über die Andern, so hätte er schon dasselbe verloren, er hätte sich desselben begeben.

Es drückt also die Construction 夫惟 X, 是以 不 Y aus: Nun nur weil (die Beschaffenheit) X (ist), daher kann (wegen Betätigung der Beschaffenheit X) das Y nicht bestehen.

Hier tritt der Hinweis 是以 auf die im Vordersatze genannte Beschaffenheit, als bewegenden oder unmittelbar einwirkenden Grund, wohl am deutlichsten zu Tage.

Ist das persönliche Subject auch als grammatisches Subject vorhanden, dann erscheint die vorgesetzte Beschaffenheit mehr als bewegender Grund zu einer genannten Handlungsweise.

So im Capitel II, wo Lao-tsi erörtert, dass das Setzen gewisser Begriffe gleichzeitig auch das Setzen ihrer Negation bedingt. Sobald

z. B. der Begriff des Schönen gegeben ist, hat man auch den Begriff des Nichtschönen, des Hässlichen. Das Sein bedingt das Nichtsein, die Schwierigkeit, die Leichtigkeit etc. Hieran anknüpfend folgert er:

是以聖人處無爲之事、行不言之教。

Der Weise verweilt in den Bethätigungen des Thätigkeitslosen, er bethätigt die Lehre des Nichttredens, d. h. der Weise ist thätig auch in unwichtigen Dingen; er lehrt, aber nicht mit Worten. Hier liegt der Connex mit dem Vorhergehenden nahe. Weil das Setzen des Positiven ein Setzen des Negativen nach sich zieht und umgekehrt, so richtet der Weise sein Augenmerk auf das Setzen der Negation, darum bekundet er einen Eifer auch in Handlungen, die keiner hervorragenden Thätigkeit oder Anstrengung bedürfen; er lehrt durch das Beispiel, weil dasselbe die Lehre durch Worte nach sich zieht.

Es gibt demnach die wechselweise Beziehung zwischen dem Setzen des Positiven und Negativen in diesem Falle das Motiv ab für die Handlungsweise des Gelehrten oder Heiligen.

Wenn man den Weisen nicht erhebt, verhindert man das Volk darüber zu streiten, sagt Lao-tsï im dritten Capitel. Schätzt man schwer zu erlangende Güter nicht hoch, dann hat das Volk auch keine Veranlassung zum Diebstahl. Beachtet man nicht das Reizende, dann wird auch das Volk im Herzen nicht lüstern werden. Die praktische Consequenz, die Meister Lao-tsï daraus ziehen lässt, leitet er mit *śi-î* ein und sagt: Dieses Sosein anwendend (= *śi-î*) lässt der Weise seine Leitung darin bestehen, sein Herz leer zu machen (von bösen Lüsten), sein Gemüth (wörtl. Eingeweide) zu erfüllen (mit den Schönheiten der Tugend), seinen Willen zu beugen, seinen Organismus (wörtl. Knochen) zu stählen (gegen sinnliche Reize).

Eine weitere Nutzenanwendung, welche der Weise nach Cap. vii ableitet, wie *śi-î* anzeigt, besteht darin: Der Weise sieht, dass Himmel und Erde lang dauernd sind. Das aber, vermöge dessen Himmel und Erde lang dauernd sind, ist, dass sie nicht sich selbst leben. Im Letzteren liegt sonach die Ursache für eine lange Dauer. Als praktische Anwendung dieser Eigenschaft ergibt sich hieraus nach Lao-tsï:

Der Weise setzt sein Selbst hinten und dabei tritt sein Selbst in den Vordergrund, er entäussert sich seines Selbst und doch wird dieses dadurch erhalten. Ist es nicht deshalb, dass er keinen Egoismus hat?

Es kann hier nicht die Absicht sein, alle einzelnen Fälle zu betrachten, würde doch dadurch dieser Artikel all zu umfangreich; überdies werden die vorgeführten genügen zur Erhärtung der That-
sache, dass Lao-tsi's Gebrauch von *śi-ì* bei einem nachfolgenden persönlichen Subject auf eine praktische Nutzenanwendung weist.

Einen weiteren Einblick liefern jene Fälle, wo *śi-ì* mit *kú* eines späteren Satzes in Wechselbeziehung tritt, wie in den Cap. XII, XXII, XXVII, XXXIV, XXXIX, LI, LXIII u. s. w.

Die Verschiedenheit der Sinneseindrücke, besagt Cap. XII, macht die Sinne selbst stumpf und führt sie auf Abwege, d. h. sie bewirkt, dass der sinnliche Eindruck kein verlässliches Kriterium bildet für das Wesen des Objectes, welches ihn hervorruft. Aus dieser Eigen-
thümlichkeit zieht der Weise die Nutzenanwendung, sieh mit dem Inneren (wörtl. Eingeweide) und nicht mit dem Aeussern abzugeben. Diese Nutzenanwendung nun ist die Ursache, dass er jenes (d. i. den äusseren Schein) abweist und nur dieses (d. i. den innern Werth) gelten lässt.

Man hat hier die Wechselbeziehung und den Unterschied von *śi-ì* und *kú* treffend charakterisirt. 是以聖人爲腹不爲目、故去彼取此。 Schematisch liegt sonach die Construction vor: A. *śi-ì* B. *kú* C. worin A, B, C Sätze oder Satztheile repräsentiren. Dies besagt, aus der in A ausgedrückten Beschaffenheit leitet das persönliche Subject die Nutzenanwendung B ab, durch welche es nothwendiger Weise die Wirkung C erzielen muss. Hier hat somit *kú* etwas von der Wirkung des lateinischen *ergo*; *śi-ì* eine Analogie zu dem lateinischen *ideo*, *proinde*.

Ähnliche Verhältnisse weist das Cap. XXII auf.

Auf Grund des im Eingang dieses Capitels Vorgeführten wird gesagt: 是以聖人抱一、爲天下式、不自見故明、不自是故彰、.....

„Solches anwendend, befreist sich der Weise der Einheit und wird zum Modell für die Welt. Er macht sich nicht bemerkbar, und bewirkt dadurch, dass er glänzt; er hält sich nicht selbst für correct, und bewirkt dadurch, dass er geschmückt erscheint;“

Bedarf es hiezu noch eines weiteren Commentars, um die Wirkung von *si-ì* und *kú* zu erkennen als dieser Umschreibung hier für „daher?“

Treffender noch stellen sich die Verhältnisse im Capitel xxvii. Nachdem verschiedene Eigenschaften angeführt, wie: Wer den Weg (der Tugend oder des Tao) zu wandeln versteht, weicht nicht von diesem Pfade ab; wer zu sprechen versteht, begeht keine Fehler und dergl. fährt Lao-tsī fort:

是以聖人常善救人、故無棄人、常善救物、故無棄物。

Hier liegt mit Rücksicht auf das Vorausgesandte der Gedanke vor: Wer in irgend Etwas bewandert ist, begeht keine Verstöße gegen dasselbe. Diese Relation auf den Weisen oder Heiligen angewandt ergibt: Weise oder heilig ist nur, wer in der Tugend oder dem Tao bewandert ist, sich darauf versteht und dieselben auch ausübt. Die Bethätigung der Tugend fordert aber, dass man sich der Menschen und Creaturen annimmt. Wer also in Wirklichkeit tugendhaft, der kann unbedingt niemals die Menschen oder Creaturen preisgeben. *Si-ì* weist sonach hier auf die durch einzelne Beispiele erörterte Eigenschaft, dass derjenige, welcher sich auf eine Sache versteht, niemals Fehler in dieser Richtung begeht; deutet aber auch gleichzeitig darauf hin, dass der Weise diese Eigenschaft praktisch bethätigt, indem er, welcher die Tugend vollkommen in sich aufgenommen hat, beständig auf die Rettung seiner Mitmenschen bedacht ist. Dies schliesst ferner als zwingende Nothwendigkeit in sich: Niemals die Menschen preiszugeben.

Nun ist gerade diese als zwingende Nothwendigkeit resultirende Folgerung im Texte mit *kú* eingeleitet. Kann man demnach noch zweifeln, dass hier Lao-tsī *kú* im Sinne des lateinischen *ergo* gebrauchte. Auch die übrigen hieher gehörigen Capitel weisen diese Verhältnisse auf für **是以** *si-ì* und **故** *kú*.

Es ergibt sich sonach die Thatsache:

Ist die Folgerung praktische Anwendung einer zuvorgenannten Beschaffenheit oder Eigenschaft, so gebraucht der alte Meister in diesem Falle als einleitendes Hülfs-wort für die Folgerung 是以 *shí-ì*. Ist hingegen die Folgerung eine unabweisbare Nothwendigkeit des Vorangeführten schlechtweg, dann bedient er sich des Hülfswortes 故 *kú* zur Einleitung der Folgerung.

Wie verhält sich nun im *T'ao-tek-king* 是故 *shí-kú* zu 故 *kú* und 是以 *shí-ì*?

Da für diese Frage nur ein Fall zur Entscheidung vorliegt, ist eine vollständige Sicherstellung nicht mit absoluter Gewissheit zu erlangen. Immerhin aber dürfte das Verhältniss in Etwas aufgehell't werden.

Im Capitel XLIV lesen wir:

名與身孰親、身與貨孰多、得與失孰病、
是故甚愛必大費、多藏必厚亡、知足不辱、知
止不殆、可以長久。

„Was geht uns näher, unser Name oder unser Selbst? Was ist uns mehr, unser Selbst oder unsere Güter? Was verursacht mehr Bekümmerniss, zu erlangen oder zu verlieren? Daher wird derjenige sicherlich grosse Qualen haben, welchen nach vielem gelästet; derjenige schwere Verluste, welcher viel für sich auf die Seite gebracht hat; der keine Schande, welcher sich zu genügen weiss; der keine Gefahr, welcher sich zu halten versteht, er kann lange bestehen.“

Hier zeigt das ausdrücklich aufgeführte *p'it* 必 schon an sich auf eine objective Nothwendigkeit. Jedoch *p'it* = „sicherlich“ wird auch da gebraucht, wo wir ein Futurum setzen (GAB., §. 1227).

Beachtet man ferner, dass Lao-tsi nur in zwei Fällen *p'it* anwendet, in zwei andern nicht, so wird man sofort erkennen, dass *p'it* keinesfalls gegen eine bereits durch *kú* ausgedrückte Nothwendigkeit spricht.

Warum gebraucht nun Lao-tsi in diesen beiden Fällen *p'it*, wo doch, nach dem Früheren, die zwingende Nothwendigkeit schon durch *kú* ausgedrückt ist?

Die Beantwortung ist sehr leicht, nämlich: derjenige welcher sich zu genügen weiss und sich nicht übernimmt, von dem wird jeder durch Erfahrung feststellen, dass er keine Schande erlebt; ebenso von demjenigen, der sich zu halten versteht und in keine Gefahr begibt, dass er in keine Gefahr kommt. Hier widerstreitet der Augenschein durchaus nicht der thatsächlich vorhandenen und zwingenden Nothwendigkeit. Nicht so in den beiden andern Fällen. Sorgen und Gewissensqualen brauchen sich nicht auch nach aussen zu manifestiren, ebensowenig wie Verluste an verborgenen Gütern (z. B. Capitalien). Die Naturnothwendigkeit ist sicher hier vorhanden. Weil sie aber nicht unter allen Umständen in die Augen springt, darum gebraucht Lao-t'si *p'it*, um auszudrücken: die zwingende Nothwendigkeit, welche durch *k'ü* bezeichnet ist, ist sicher vorhanden, wenn sie auch nicht sinnfällig sein oder werden sollte. Um die Wirkung des *sh-k'ü* in diesem Capitel klar zu erkennen, ist vor Allem zu berücksichtigen, dass dasselbe mit einer Frage beginnt.

Was geht uns näher, unser Name oder unser Selbst? etc. Lao-t'si beantwortet diese Fragen nicht direct: trotzdem gibt der Text die Antwort auf dieselben. Den Menschen im allgemeinen nämlich liegt ihr Name oder Ruf ebenso am Herzen wie ihr eigenes Ich, ihr Ich gilt ihnen gleichviel wie ihre materiellen Güter, die Sorge Etwas zu erlangen und die Furcht dies zu verlieren halten sich für sie die Wage. Weil dem so ist, so folgt mit zwingender Nothwendigkeit daraus, dass derjenige, welcher vielen Gelüsten huldigt, vielen Verdruß und viele Beschwerlichkeit zu ertragen hat; dass derjenige, dessen ganze Sorge darauf gerichtet ist, möglichst viel für sich bei Seite zu schaffen, nothwendig viele Bekümmernisse wegen etwaiger Verluste des Erworbenen haben wird.

Dem Weisen hingegen erscheint sein Ich, vom Standpunkte der Vernunft und Tugend aus, werthvoller als sein Ruf, ihm ist es gleichgiltig, ob ihn die Welt für einen Weisen hält oder nicht, wenn er es nur seinem innern Werthe nach wirklich ist. Glücksgüter stehen für ihn gegen die persönliche Würde zurück; denn er weiss, dass nicht der Besitz einen Maassstab für die Geltung des Menschen abgibt,

sondern der Seelenadel, welcher durch den Wandel und Handel nach Tugend und Vernunft erlangt wird. Da dem nun so ist, wird er nothwendigerweise sich stets zu genügen wissen, nie seinen eigenen Werth überschätzen und sich übernehmen, und darum auch nie an seinem Rufe Schaden leiden. Verluste an materiellen Gütern können seine Stellung unter den Menschen nicht beeinflussen; denn nicht der Besitz ist es, dem er sein Ansehen verdankt, sondern sein Wandel nach Tugend und Vernunft. Indem er infolge seiner Eigenschaften stets Maass zu halten versteht, entgeht er auch jeder Gefahr und jedem Schaden, denn er lässt sich nie auf Wagnisse ein, weil diese seinem innern Werth von Nachtheil sein könnten.

是故 *ší-kú* leistet also hier ein Doppeltes. Zunächst leitet es die Folgerung ein, dann weist es aber auch darauf, dass aus dieser Folgerung gleichzeitig die Beantwortung der einleitenden Fragen zu formen ist, welche Beantwortung den logischen Vordersatz zu dieser Folgerung bildet. Ist hier in der logischen Reihenfolge das Mittelglied (der Grund für die Folge) sohin als leicht erkennbar nicht textlich aufgeführt, so muss in dem einleitenden *ší-kú* ein Hinweis auf diese Reconstruirung des unmittelbaren logischen Vordersatzes gelegen sein. *Ší-kú* muss demnach ausdrücken: ‚das So-sein bewirkt‘ um anzudeuten, dass aus der Wirkung (der angeführten Folgerung) die Ursache (d. i. das So-sein, die Beschaffenheit) erschlossen werden soll, welche die Beantwortung der vorausgehenden Fragen ist.

Es ist daher hier das Vorausgegangene nach seiner Beschaffenheit die zwingende Ursache für die Folgerung. Und hiernach läge der Unterschied von *kú* und *ší-kú* darin, dass *kú* schlechtweg für eine Consequenz, die mit zwingender Nothwendigkeit sich ergibt, gebraucht wird; *ší-kú* nur dann, wenn der Grund oder die Ursache, welche mit zwingender Nothwendigkeit die Folge nach sich zieht, eine Beschaffenheit ist.

Die nächst zahlreichste Verbindung **是謂** *ší-wéi* = ‚das heisst‘ bedarf zu ihrer Erläuterung nur die Anführung von einigen der vorhandenen Fälle. Im Capitel x heisst es: **生之畜之、生而不有、爲而不恃、長而不幸、是謂立德。**

„Er maecht sie leben, er ernährt sie; er macht sie leben und dabei sind sie ihm nicht Besitz; er behandelt sie, aber er verlässt sich nicht auf sie; er steht über ihnen und dabei vergewaltigt er sie nicht. Dies So-sein nennt man gründliche (wörtl. tiefe) Tugend.“

Wieder die Besehaffenheit ist es, auf welche 是 *śi* weist. Capitel vi sagt Lao-tsī: „Das erhaltende Sein¹ (Wesen?) ist nicht sterblich; man nennt es (dieserhalben) das unergründlich Weibliche; das Thor des unergründlich Weiblichen nennt man die Wurzel von Himmel und Erde. 谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地之根。

Die Stelle ist etwas dunkel. Trotzdem kann man wohl kaum im Zweifel sein, dass das *śi-wéi* Vorgehende eine Besehaffenheit in sich schliesst, wie es im Wesen der Erörterung begründet sein dürfte. Verständlicher wird diese Auseinandersetzung, wenn man bedenkt, dass 牝之門 dasselbe sagt wie 牝戶, welch letzterer Ausdruck die Gebärmutter bezeichnet. Es wird nämlich die Benennung für die übernatürliche Kraft, von der die Existenz der Wesen abgeleitet wird, dem für die Geburt wichtigen Theile des weiblichen Körpers entlehnt und das ewig und unergründlich Gebärende genannt. Das erste, was dieses ewig Gebärende in die Welt setzte, waren Himmel und Erde, und deshalb heisst es, die vulva des ewig Weiblichen ist die Wurzel von Himmel und Erde, oder deren Ursprung.

Im Capitel xiii geht dem 是謂 *śi-wéi* ein 何謂 *hó-wéi* voraus, welches die Frage einleitet: was nennt man A. Es folgt nun eine Erörterung des durch A Bezeichneten, worauf gesagt wird: *śi-wéi* A = so Besehaftenes nennt man A.

何謂寵辱若驚。寵爲下、得之若驚、失之若驚、是謂寵辱若驚。

„Was heisst: Ruhm und Sehande werden gleicher Weise gefürchtet? Der Ruhm ist etwas Untergeordnetes. Hat man ihn erlangt, so ist man wie ein Fürchtender; hat man ihn verloren, so ist man

¹ ST. JULIEN sagt hier von der ersten Bedeutung *kuk's* ausgehend: „L'esprit de la vallée ne meurt pas; on l'appelle la femelle mystérieuse.“

wie ein Furchtender. Dies So-sein nennt man: Ruhm und Schande werden gleicher Weise gefürchtet.'

Diese Stelle dürfte wohl hinreichend klar die Geltung von *śi-wéi* erläutern.

Capitel xiv bringt ein weiteres Beispiel:

其上不皦、其下不昧、繩繩不可名、復歸於無物、是謂無狀之狀、無像之像。 ‚Sein Oberes ist nicht glänzend, sein Unteres nicht dunkel; unendlich ist es und kann nicht genannt werden, es kehrt wieder zurück zum Nichtsein. Dieses So-seiende nennt man die Gestalt des Gestaltlosen, das Bildniss des Unbildlichen (des Bildnisslosen).‘

Man wird in allen weiteren Fällen die gleichen Verhältnisse finden, weswegen von einer specielleren Betrachtung der noch erübrigenden Belegstellen Umgang genommen werden dürfte. Zudem ist noch der Gebrauch des isolirt auftretenden **是** zu betrachten. Das erste Mal erscheint dieses *śi* in Capitel xxi, wo zu lesen:

孔德之容、惟道是從。

‚Die äussere Erscheinung der höchsten Tugend, nur das Tao ist hiefür der Ausgangspunkt.‘

Die nächste Erscheinung findet sich in der bereits oben (S. 334) betrachteten Stelle des Capitels xxii:

不自是故彰。

‚Er hält sich nicht für correct, daher erscheint er geschmückt.‘

Capitel xxiv bringt hiezu den Satz:

自是者不彰。

‚Wer sich selbst für correct hält, ist nicht geschmückt.‘

Im Capitel xxxi findet man:

美之者、是樂殺人。

‚Wer dies für schön hält, der findet Gefallen am Menschenmorde.‘

Endlich findet sich *śi* noch im Capitel lxi und zwar in dem Satze: **惟施是畏**, ‚Nur das Wirken ist es, was ich fürchte.‘

Es hat sonach in den Capiteln xxi, xxxi, lxi **是** eine copulative Wirkung, in den Capiteln xxii und xxiv den Sinn ‚recht richtig‘. Bei dem

copulativen Gebrauche tritt der Begriff des So-seins, so beschaffen in den betreffenden Sätzen deutlich zu Tage. Denn in zwei Fällen findet sich als einleitende Partikel das einschränkende 惟 *wéi*. Das eine Mal ist direct eine Beschaffenheit, das nach aussen Wahrnehmbarwerden der höchsten Tugend, angeführt, auf welche *śi* weist; das andere Mal schliesst der logische Gedanke selbst die Beschaffenheit in sich: nur das Wirken ist so beschaffen, dass ich es fürchte. In dem dritten Falle führt das den Vordersatz abschliessende 者 *ĉ* direct auf diese Bedeutung des So-seins für *śi* (GAB., §. 462), wobei durch diese Correspondenz die Wirkung noch mehr gesteigert wird.

Sonach gebraucht Lao-tsi *śi* nie im Sinne einer einfachen Copula, sondern stets in der Bedeutung ‚So-sein‘.

Es entwickeln sich diese Verhältnisse logisch aus dem durch *śi* versimbildeten Begriff.

Seiner älteren Schreibweise nach besteht es aus 日 *zīt* ‚Sonne‘ und 正 *ċing* ‚exact‘, was etwa die Sonne in der Mittagslinie darstellte. Seine Bedeutung wäre darnach: ‚correet, richtig, so und nicht anders‘. In diesem Falle erfordert der Gedanke, dass die Qualität bereits beschrieben ist. Hiedurch erhält *śi* gleichzeitig eine auf früher Gesagtes hinweisende oder demonstrative Wirkung. Die weitere Deduction führte zu dem Begriff: richtig = so sein, wie es sein soll; und somit in fortgesetzter Folge zu dem abgeleiteten Begriffe des So-seins. Allzuhäufige und keinesfalls stets logisch erforderliche Anwendung dieses *śi* brachte es mit sich, dass der mit diesem Worte verbundene Begriff aus dem So-sein fast zu einem einfachen ‚sein‘ abgeschwächt wurde, in welcher Geltungsweise *śi* nahezu in der späteren und neuesten Periode der Sprache erscheint. In der classischen sowie Lao-tsi's Sprache ist der Begriff des So-seins noch mit *śi* verbunden.

故 *kú* weist seiner Grundbedeutung nach auf den Causalnexus, schliesst also in sich den Begriff der unabweislich nothwendigen Folge.

以 *ì* nach seiner Grundbedeutung ‚etwas anwenden‘ deutet darauf, dass durch die Verbindung *śi-ì* die praktische Anwendung einer bereits genannten Beschaffenheit eingeleitet wird.

Hingegen weist das einleitende *ší-kú* auf eine besprochene Beschaffenheit als Causa für die hiemit nachfolgende Consequenz, im Causalnexus.

Darin liegt wie ich glaube der Grund für Lao-tš'ŭ's Gebrauch von 是 *ší* selbst und der mit diesem gebildeten Verbindungen 是以 *ší-ì*, 是故 *ší-kú* und 是謂 *ší-wéi*.

是 *ší* wendet er nie im Sinne einer einfachen Copula an, sondern stets in der Bedeutung des So-seins an sich und des So-seins, wie es sein soll, also in der Bedeutung ‚richtig‘.

是謂 *ší-wéi* ist bei ihm gleichwerthig mit ‚so Beschaffenes nennt man‘.

是故 *ší-kú* findet sich, wenn hervorgehoben werden soll, dass der Grund oder die Ursache im Causalnexus eine Beschaffenheit ist, 故 zur Bezeichnung des Causalnexus schlechtweg, und endlich *ší-ì* 是以, wenn die Folgerung praktische Anwendung einer zuvor genannten Beschaffenheit ist.

Kleine Mittheilungen.

Nārastān Ruins, Kashmīr, September 10, 1891. — In *The Academy* of August 15 which has just reached me, Professor BÜHLER gives the interesting results of his decipherment of two leaves from the ancient birchbark MS. discovered by Lieut. BOWER in the ruins of the underground city of Mingai. in Kashgaria.

Of Fol. 3 of the MS. Prof. BÜHLER believes that it contains a Mantra or charm by which it is intended to force the Nāgas or snake-deities to send rain. This piece is of particular interest as it may, perhaps, be shown to give an indication of the locality, where it was composed. The part of the charm to which I wish to refer here, runs in Professor BÜHLER's translation as follows:

'May the god send rain for the district on the banks of the *Golā* all round; Ilikisi Svāhā!'

'I keep friendship with the *Dhītarīshṭras* and friendship with the *Nairāvapas*. I keep friendship with the *Virūpikshas* and with *Krishṇa* and the *Gautamakas*. I keep friendship with the king of snakes *Maṇi*, also with *Vāsuki*, with the *Daṇḍapūdas*, with and ever with the *Pārṇabhadras*. *Nanda* and *Upananda*, [as well as those] snakes of [beautiful] colour, of [great] fame and great power who take part even in the fight of the gods and the demons, — [with all these], with *Anavatapta*, with *Varuṇa* and with *Samhāraka* I keep friendship. I keep friendship with *Takshaka*, likewise with *Ananta* and with *Vāsumukha*, with *Aparijīta* and with the son of *Chhībba* I keep friendship; likewise always with great *Manasvin*.'

Professor BÜHLER, who translates the words *golâyâh parivelâya* by 'the district on the banks of the *Golâ*', is inclined to identify the latter with the *Godâvarî*, the well-known river in the *Dekhan*, and, accordingly, to ascribe to the charm a South-Indian origin. In reading, however, over this piece I was struck by meeting with the names of several of the best known of those numerous *Nâgas* or Sacred Springs in Kashmir which, personified in the shape of snake deities, have from very early times to the present day formed the object of zealous worship in the 'Happy Valley'. On referring to the *Nilamatapurâṇa* which enumerates (in vv. 888—956 of my MS. copy) the names of the chief *Nâgas* of Kashmir, I find in its list not less than nine of the names which are contained in the charm. Of four among these *Nâgas* I am at present able to indicate the locality.

The best known of these *Nâgas* or Springs is *Ananta* (*Nilamatap.*, verse 893) which has given its name to the town *Anantanâga* (called by Muhammadans *Islamâbâd*) on the *Vitastâ*, in the Eastern part of the Valley. *Gautama* (*Nilamatap.*, verse 915) is the name of a spring situated to the NE. of *Anantanâga*, about halfway between this place and the pilgrimage place of *Mârtanḍ*. In the village of *Zevan*, the ancient *Jayavana*, about seven miles to the SW. of *Śrî-nagar*, lies the spring sacred to *Takshaka* which, besides the *Nilamatapurâṇa* (verse 895), is mentioned in *Kalhana's Rājataranginî* (i. 220) and in *Bilhāṇa's Vikramāṅkacharita* (see Prof. BÜHLER'S *Tour in Search of Sanskrit MSS. in Kāśmîr*, p. 6). The *Vāsuki Nāga* (*Nilamatap.*, verse 892 and elsewhere) is still well-known to the Kashmirian Pandits and is situated in the hills separating the *Devasir* and *Shāhābād Parganas* in the Eastern part of the valley. As it is not marked in the Trigonometrical Survey Maps and has not yet been visited by me, I am unable at present to give its exact position.

The other *Nâgas* which are mentioned in the *Nilamatapurâṇa*, are: The *Dhṛitarāshṭra Nāga* (verse 914); the *Maṇi Nāga* (v. 954); the *Nâgas Nanda* and *Upananda* (v. 993); the *Aprājīta Nāga* (v. 907).

Besides the above, the list of the *Nilamatapurâṇa* gives several names of *Nâgas* which resemble more or less the remaining names

of the Mantra. On the present occasion I may restrict myself to suggesting the identity of the name of *Nairāraṇa*, for which Dr. HOERNLE in his learned paper on this MS. (in the April *Proceedings* of the Asiatic Society of Bengal, p. 8) has already proposed to read *Airāraṇa*, with the *Airāvata* of the *Nilamatapurāṇa* (v. 923).¹

From the names of Sacred Springs in Kashmir identified above from the *Nilamatapurāṇa*, it would appear that we have to look towards Kashmir as the place of origin of the charm. To this supposition the mention of a river *Golā* or *Godāvarī* in the first part of the Mantra is nowise opposed.

Among the rivers which according to the mythology of the Kashmirians took their abode in the country when the Rishi *Kaśyapa* had freed it from the demon *Jalodbhava*, the *Nilamatapurāṇa* mentions (v. 156) the river *Godāvarī*. And in fact, to this day this name is borne by a small river which comes down from one of the northern spurs of the Pir Panjāl Range and joins the Veshau Stream (the ancient *Viśokā*) at the village of *Gud'r*, in the Devasir Paragana. The river enjoys considerable sanctity and is still at the present time visited by pilgrims. A separate *Mahātmya* relates the story of the appearance of the *Godāvarī* at this spot and enumerates at great length the various benefits to be obtained from bathing in its sacred water.

It must, however, be mentioned in conclusion that I have not yet in Kashmirian texts come across the shortened form of *Golā* for *Godāvarī*, and that Dr. HOERNLE, in his paper quoted above, has suggested a different translation for the words *golāyāḥ parareḷāya*.

M. A. STEIN.

Dr. Stein's researches in Kashmir. — Dr. M. A. STEIN, who is printing a new edition of the *Rājatarāṅgiṇī*, has spent his autumn

¹ I, too, made this conjecture at the time when I wrote my paper, but did not print it, because the insertion of a *u* between words ending and beginning with vowels is unusual. Prof E. LEHMANN likewise suggested to me that it would be advisable to read *u-Airāvataśhu*.

vacation in Kashmir and used it to explore some historical sites and temples in the valley. The subjoined translations of extracts from two letters of his will be of interest to the students of Indian history and archæology. In the first, dated September 10, 1891 he says:—

“These three days I have been busily occupied with the excavation of an ancient temple of Śiva which is situated in this high valley [at Nārastān, Trahal Pargana]. It has nearly been made invisible by the jungle and has sunk five feet deep in the ground. I have not been able to identify the temple and the neighbouring spring, in honour of which latter is probably has been built. I have found an unexpectedly large number of statues, showing very good workmanship, which I should think belong to the period between the sixth and ninth centuries A. D., but unfortunately as yet no complete inscription. On one pedestal only a few syllables have been preserved. Besides I have found a “sgraffitto” in old Śāradā characters on an image: *saṁ 74 Āśvāḍha śuti 3 śukravare āyātah* The date of this visit can probably be calculated.

Before coming here, I was on tour in the neighbourhood of Pampur and visited also Khonamusha. In Laddu I saw two temples, which I take to be of more modern date. In Pampur I found interesting remnants of the Padmasvāmi, mentioned in the Rājatarāṅgiṇī.”

In the second letter, dated October 12, from Śrinagar, Dr. STEIN concludes the account of his excavations in Nārastān:—

“I stopped in Nārastān altogether six days and obtained a very large number of sculptures, which were mostly discovered in the basin of the spring, which I excavated. The number of statues of all sizes, many of which are of course damaged, amounts to nearly forty and all in all I despatched to Śrinagar fifteen Kuli-loads of sculptures. Unfortunately very few inscriptions have turned up. Besides the two, mentioned in my former letter, I discovered only one more on the pedestal of a statue. It is very much damaged, and at present I can only read the last word *derālayasya* with certainty. Perhaps the preceding signs may yet yield the hitherto unknown

name of the temple. A good many among the statues and relievos are of excellent workmanship and in style resemble the Gandhâra sculptures, which we have in Lahore. As, to judge from the architecture, the temple is certainly not older than that of Mârtaṇḍ, this relationship of its sculptures would be a further proof for the late date of most Gandhâra sculptures, which, on other grounds also, is hardly any longer doubtful. Much of the Nârastân work decidedly bears the characteristics of the late Roman, nay of the Byzantine, style. The statues of Viṣṇu are in the majority, but there are also some of Śiva, Pârvatî, Gaṇeśa etc. I have made an accurate plan of the Nârastân temple, and Mr. ANDREWS, who luckily was in the neighbourhood, has prepared the other drawings referring to the architecture. I believe the arrangement of this temple to be typical for other Kashmirian temples, which were built near Nâgas [springs]. In every case, where the state of the ruins still permits of a thorough enquiry, I have found the Nâga in a separate smaller or larger walled basin, in front or by the side of the temple. Irrespective of the Pandrathan temple, which at present stands in a morass, I have found nowhere a trace of that arrangement, according to which, as Sir A. CUNNINGHAM and others assume, all Kashmirian temples were placed in tanks. In most cases, e. g. at *Bhûteśa* and *Môrtaṇḍ*, this is impossible on account of the unevenness of the ground; elsewhere, as at *Jaubrôr* (Jayendra vihâra) and *Avantîpura*, there are no Nâgas.

From Nârastân my route went over the Tar-Sar pass into the Liddar valley, where I found a small temple at *Mîmaleśvara* and fragments of sculptures near *Hotamur*, *Salî* etc. At *Bhumazu*, not far from Mârtaṇḍ, I think, I have found the *Bhîmakeśvara*, which is mentioned in the Râjat. vi. 178. This building interests me particularly, as its builder, king *Bhîmaśîhi* (as I read in my edition) is evidently the *Bhîmaśîhi* of the so-called Kabul dynasty, who otherwise is only known through Al-Bêrûnî (SACHAU, II, 13).

I then continued my tour through the *Kotihar*, *Bringh* and *Shihâbid Parganas* and visited there all the sites, mentioned by *Kalhana*, among others also *Kapateśvara*, where the buildings, erected according

to Râjat. VII. 191 by king Bhoja, could be actually identified. Following the line of the Pir Panjâl, I next went to *Hirpur*, the ancient *Śūrapura*, whence I ascended the Pir Panjâl pass. Through enquiries on the spot I succeeded in fixing the position of *Dhakka*, the long sought frontier fortress of *Kramavarta*, which is mentioned repeatedly by Kalhana, and to clear up various other points, connected with the ancient topography of the route."

These extracts show that the detailed report of Dr. STEIN'S explorations, which, as he adds, is finished and will be printed at once, will furnish important additions to our knowledge of the ancient geography and archæology of Kashmir.

November 26, 1891.

G. BÜHLER.

Awestisch zšmāka. — Die Richtigkeit der von mir in dieser Zeitschrift (IV, S. 309) gegebenen Erklärung des awest. *zšmāka* (*jushmāka* = *jushmāka* = *geshmāka* = *zšmāka*) wird von Bartholomae (Brugmann-Streitberg's *Indogermanische Forschungen* 1, S. 185) in Zweifel gezogen. Derselbe Gelehrte fordert den Nachweis eines zweiten Falles, wo 1. *j* in *ġ* übergegangen, 2. *u* zu *e* (das er Schwa nennt) verkürzt worden und 3. wo dieses *e* ganz ausgefallen ist.

Ich erlaube mir in den nachfolgenden Bemerkungen dieser Aufforderung nachzukommen.

Dass *j* im Altiranischen die Tendenz gehabt hat, sich in *dž* zu wandeln, dafür spricht schon die Form *jāzēm* = altind. *jājam*. Aus *jājam* entstand zunächst *jādžēm* und daraus *jāzēm* ebenso wie aus awest. *raētšajēiti* die neupersische Form ریز, (*rēzad*) hervorgegangen ist. Ein zweiter Beleg für diese Tendenz scheint mir in der Figur des anlautenden *j* zu liegen (𐬵), die aus *džij* entstanden ist, sowie auch in dem Umstande, dass im Neupersischen dem alten *j* im Anlaute ein *dž* (ج) entgegengestellt wird. Beispiele dafür sind: awest. *jawa-* = neupers. جَو, awest. *jawartāt-* = neupers. جاوید, awest. *jawā-*

neṃ = neupers. جوان, awest. *jātu-* = neupers. جادو, awest. *jīma-* = neupers. جم.¹

An dem Uebergange des *j* in *dž* im Altiranischen zu zweifeln wäre ebenso unstatthaft als wenn man den Uebergang des zwischenvocalischen *d* durch die Mittelstufe *ḍ* in *z* bestreiten wollte bloß deswegen, weil sich dafür nur die beiden unzweifelhaften Fälle awest. *guz* = altpers. *gud* (griech. γού, altind. *guh* für *gudh*) und *jezi* = altpers. *jadij* (altind. *jadi*) beibringen lassen und man auf Grund bloß zweier Fälle kein allgemein giltiges Lautgesetz decretiren kann.²

Für die Verkürzung von *u* zu *e* möge als Beleg die Form *drugwat-* dienen, die aus *drugwat-* (vgl. altind. *druhvan-*) hervorgegangen ist, vielleicht auch *fšratu-*, *fšrātu-* (Gāthā-Dial.), das für *fšuratu-* = *pasuratu-* stehen dürfte, obwohl *pasu-* sonst zu *fšhu-* zusammengezogen wird.

Dass das aus *u* oder *i* verkürzte *e* ganz anfallen kann, dafür liegt in der Wurzel *stā* ein klassischer Beleg vor. Aus *hištāmi* wurde *heštāmi* und daraus *χštāmi*. Auf *χštāmi* sind zu beziehen die Formen *χštā*, *aχštat*, *fraχštātē*, *fraχštānē*, *fraχštata*. Hier wird gewiss Niemand das *χ* für einen „Vorschlag“ erklären.

Gleichwie aus *jaōj + š* der Stamm *jaōχšh* geworden ist, entstand aus dem hypothetischen *gšhmāka-* (*gēšhmāka-*) das factisch vorhandene *χšhmāka-*.

Awestisch *hīm* = Pahlawi 𐭥𐭮. — Dass meine in dieser Zeitschrift 1, S. 82 gegebene Interpretation des im Huzvaresch-Vendidad 1, 22 stehenden 𐭥𐭮 richtig war, beweisen mehrere Parallelstellen, in denen das awest. *hīm* ebenso wiedergegeben wird. Man vergleiche namentlich Jascht v, 1: *jazaēšhu mē hīm spitama zaraθustra jām ard-wīm sūrām anāhitām*. Dafür erscheint in der Huzvaresch-Paraphrase 𐭥𐭮 𐭥𐭮 𐭥𐭮 𐭥𐭮 𐭥𐭮 𐭥𐭮. Also wieder awest. *hīm* = Pahlawi 𐭥𐭮.

¹ Vgl. über diesen Punkt SPIEGEL, *Vergleichende Grammatik der altiranischen Sprachen*, S. 37.

² In Betreff solcher isolirt dastehender Lautgesetze vgl. unten جفت.

Neupersisch آمیغه, آمیغ. — Beide Formen, mit Jā-i-maghūl zu sprechen, bedeuten ‚Vermischung‘ und dann ‚coitus‘. VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* I, 54, b) stellt sie zu آمیختن, lit. ج cum غ permutata, das er wiederum mit dem altind. *miśra-* in Verbindung bringt. Dies alles ist unrichtig. آمیختن, Präs. آمیزم mit der Nebenform آمیزیدن, gehört zu میختن, awest. *miz-*, altind. *mih-*. In آمیغه, آمیغ ist das غ der Reflex des grundsprachlichen *gh* ebenso wie in میغ, Wolke = awest. *maēya-*, altind. *mēgha-*. آمیغ verhält sich zu میغ wie griech. *μαίγῃ* zu *ἐμίζῃ*. Auffallend ist dabei die Gestaltung des *gh* der grundsprachlichen Wurzel *migh*, die gemäss dem awest. *miz*, lit. *mežu*, *myžu* ‚ich pisse‘, ind. *mih-* (*mīdha-*) als *migh* angesetzt werden muss. Dabei lassen sich *gh* und *gh* nebeneinander nachweisen, einerseits in میغ *maēya-*, *mēgha-*, welche auf *maigha-*, und andererseits in میز, Urin, *maēzu-*, *mēha-*, welche auf *maigha-* zurückzuführen sind.

Neupersisch بایستن. — Von بایستن, *necesse esse*, *oportere*, *decere* finde ich keine Etymologie angegeben. Da dort *at* Pahlawi 𐭠𐭮𐭲𐭠𐭮𐭲𐭠, lies *āpājastan*. Ich vermute (wie ein alter *ā-pad*, das der 𐭠𐭮𐭲𐭠𐭮𐭲𐭠 nach mit der 𐭠𐭮𐭲𐭠𐭮𐭲𐭠 die Auffassung *jatē*) stimmen dürfte. Wie aber 𐭠𐭮𐭲𐭠𐭮𐭲𐭠 zu *er-7* bei BOHTLINGK-ROTH, *Sanskrit-lexikon* zu ziehen. — In بایستن steckt ebenso das Verbun *substan* welchem *ā-pad* zusammengesetzt wurde, wie in زیستن, توانستن. شایستر. u. s. w.

Neupersisch پنداشتن. — پنداشتن wird auf zweifache Art gedeutet. J. DARMESTETER (*Études Iraniques* I, 308) erklärt es als eine Contraction von *pa-in-dāstan*; ich habe (in dieser Zeitschrift III, 119) es auf Pahl. 𐭠𐭮𐭲𐭠𐭮𐭲𐭠 zurückgeführt. Gegen meine Erklärung lässt sich Manches einwenden; dagegen ist auch die erstere Erklärung gegen Einwände nicht sicher. Entspräche nämlich پنداشتن einem Pazand *pa-in-dāstan*, dann müsste es بدینداشتن lauten, da dem Pazand *pa-* im Neupersischen vor *in*, *ān* u. s. w. regelrecht *bad-* zu entsprechen pflegt.

Neupersisch جفت. — Neupers. جُفت, 'Paar' wird von VULLERS, dem auch JUSTI folgt, auf awest. *jaōiti* zurückgeführt. — Mir scheint diese Zusammenstellung nicht richtig zu sein, da hiemit das *f* der neupersischen Form nicht erklärt wird. Das Vorbild der neupersischen Form lautete im Pahlawi 𐭪𐭫𐭮, welches WEST-HAUG sonderbarer Weise *dwād* lesen, indem sie dabei wahrscheinlich an einen Zusammenhang mit 𐭩𐭫, 'zwei' denken. Pahl. 𐭪𐭫𐭮 ist aber *guxt* zu lesen, das ein awest. *juzti* voraussetzt, wie schon J. DARMESTER (Et. Ir. I, 88) eingesehen hat. Aus *guxt* entstand erst später *guft* durch den bis jetzt isolirt dastehenden Uebergang des *χ* in *f*, an dem aber angesichts der Pahlawi-Form nicht gezweifelt werden kann.

Neupersisch خوش. — Dieses Wort ist bisher nicht erklärt worden. Es ist nicht *χōs* sondern *qas* zu lesen, wie aus der Transcription des Pahlawi 𐭪𐭫𐭮 im Pazand hervorgeht. — Sicher steckt im Anlaute das Element *hu-*, so dass wir auf eine ältere Form *hu-aša* oder *hu-ašja* hingeführt werden. Eine awestische Form *hwašhja* (von *ašhi*, 'Auge') würde mit schönem Anblick versehen, schön für das Auge' bezeichnen, woraus dann die anderen Bedeutungen des خوش, namentlich aber 'lieblich für den Geschmack' sich entwickelt haben.

Neupersisch داشتن und Verwandte. — J. DARMESTER (*Études Iraniques* I, 208) nimmt an, dass jene Verba, welche dem *s* des Infinitiv ein *r* im Präsens entgegenstellen, wie داشتن — دارم von einer mittelst *s* erweiterten Form der Wurzel abzuleiten sind, die im Infinitiv das *r*, im Präsens das *s* verloren hat. Diese Erklärung ist nicht richtig. Jene Verba, welche im Neupersischen mit *s* vor dem Infinitivsuffixe *-tan* auftreten, haben im Pahlawi statt des *s* häufig noch *r*. Man findet 𐭪𐭫𐭮 gegenüber neupers. گذشتن, 𐭪𐭫𐭮 gegenüber neupers. اوياشتن u. s. w. Im Neupersischen selbst erscheint neben انباشتن die Form انباردن. Es liegt hier also thatsächlich ein späterer Uebergang von *r* in *s* vor.

Neupersisch درود. — درود, 'salutatio, bonorum appreciatio' lautet im Pahlawi 𐭪𐭫𐭮, das ins Armenische als դրո՞ւմ übergegangen ist. Wie

bekannt, gehen 𐭥𐭭𐭮𐭭 — *qpmum* auf das awest. *drwatāt-* ‚Gesundheit‘ zurück. Da aber, wie ich nachgewiesen habe, dem Thema des neupersischen Substantivs der alte Accusativ Singularis zu Grunde liegt und dieser in unserem Falle *drwatātēm* lautet, so müsste die daraus entstandene neupersische Form regelrecht als دروداد erscheinen. Augenscheinlich ist درود einer der wenigen Fälle, die auf den Nominativ Singularis zurückgehen, also = *drwatās* (für *drwatāt-s*), über welche F. SPIEGEL in dieser Zeitschrift 1, 249 gehandelt hat.¹

Neupersisch شیر. — J. DARMESTER (Études Iraniennes I. 106) führt شیر ‚Löwe‘ (aber *šēr* nicht *šar*, wie DARMESTER schreibt) auf ein awest. *χšaθrja-* ‚königlich‘ zurück, gestützt auf die Gleichung اردشیر = *arta-χšaθra*. — Der Fall würde lautlich zu den unter دیر (s. diesen Band, S. 261) angegebenen Beispielen gehören, wo *ē* aus *a* durch Ersatzdehnung hervorgegangen ist. Diese Etymologie, so plausibel sie auch erscheint, ist dennoch kaum richtig, da die Form des Pahlawi 𐭥𐭭𐭮𐭭 mit ihr nicht in Einklang zu bringen ist. 𐭥𐭭𐭮𐭭 kann entweder *asēr* oder *asadr* gelesen werden. Mir kommt die erstere Lesung desswegen als die richtigere vor, weil 𐭥𐭭𐭮𐭭 = arab. اسدر die Auffassung von 𐭥𐭭𐭮𐭭 in der Weise wie 𐭥𐭭𐭮𐭭 ausschliesst. Wie aber 𐭥𐭭𐭮𐭭 zu erklären ist, bin ich selbst vor der Hand ausser Stand anzugeben.

Neupersisch فریاد. — Im Neupersischen bedeutet فریاد, clamor altus oppressi vel afflicti, lamentatio, clamor flebilis ad auxilium implorandum‘ (VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 675, b). — Ganz verschieden davon ist die Bedeutung des entsprechenden Wortes im Pahlawi. Dort bedeutet 𐭥𐭭𐭮𐭭 ‚help, assistance, aid, succour, relief‘, entspricht also in dieser Richtung nicht فریاد, sondern vielmehr فریادرسی. WEST-HARG leiten das Wort von awest. *frī*, altind. *prī* ab. Dies scheint nicht richtig zu sein. Ich sehe in فریاد — 𐭥𐭭𐭮𐭭 den Reflex eines voraussetzenden altpers. *frājāti* (von altind. *pra-jā*) mit der Bedeutung

¹ Wahrscheinlich haben alle Stämme auf *-āt* den Nominativ zu Grunde gelegt. Vergl. weiter جاوید = awest. *jawaēāt-*. Eine Ausnahme bilden die Eigennamen خرداد = awest. *haurwatātēm* und سرداد = awest. *angrētātēm*, welche der religiösen Literatur angehören.

,das Zu-Hilfe-kommen'. Aus der im Pahlawi vorhandenen Bedeutung ,Hilfe' entstand später durch Vermittlung des Rufes ,Hilfe!' jene Bedeutung, die oben für das neupers. *فرياد* angegeben worden ist.

Neupersisch *کاروان*. — Die ursprüngliche Bedeutung des neu-persischen Wortes *کاروان*, *كاروان*, 'Karawane' ist noch nicht festgestellt worden. Dasselbe lautet im Pahlawi *𐭪𐭫𐭮𐭲* oder *𐭪𐭫𐭮𐭲𐭲*. Da seine Bildung mit jener von *𐭪𐭫𐭮𐭲* = *دروان*, *دروان*, wo *𐭪𐭫* = awest. *pāna-* (z. B. in *rāna-pāna*, 'Beinschiene', eigentlich 'Bein-Schutz') ist, übereinstimmt, so kann das erste Glied *کار* unmöglich auf *کار*, 'Werk' bezogen werden, da 'Werk-Schutz' ein ganz unpassender Ausdruck für die 'Karawane' wäre. Es kann mithin nur jenes *کار* darin stecken, das auch in *𐭪𐭫𐭮𐭲𐭲* = *کارزار*, 'Krieg. Schlacht, Schlachtfeld' erscheint und auf das in den achämenidischen Keilinschriften vorkommende Wort *kāra-*, 'Heer' = goth. *harjis* (*harja-*) zu beziehen ist. Darnach wäre *کاروان* = *𐭪𐭫𐭮𐭲𐭲* gleich einem vor auszusetzenden altpersischen *kāra-pāna-* ein Bahuwrihi: 'die den Schutz Bewaffneter geniessende' Händlerschaar.

Neupersisch *نيوشيدن*. — Dieses Verbum bedeutet einerseits 'hören' (*شنيدن و گوش کردن*), andererseits 'suchen, forschen' (*جستن*). Die Form desselben lautet im Pahlawi: *𐭪𐭫𐭮𐭲𐭲𐭲*. J. DARMESTETER (*Études Iraniques* I, 85, Note 2) führt es auf *ni-jaōzsh* 'entendre' zurück. Ich glaube, dass hiemit die ursprüngliche Bedeutung nicht getroffen ist. Der Stamm *jaōzsh* ist eine Weiterbildung von *juj*. Das vor auszusetzende Verbum *ni-jaōzshajē* muss bedeutet haben, 'ich rüste mich, ich mache mich an etwas', woraus einerseits die Bedeutung 'ich bin bereit, folge, höre', andererseits die Bedeutung 'ich suche, forsche' hervorgegangen ist. Dem awest. *jaōzsti-* ist gewiss keine andere Bedeutung als jene 'Kraft' beizulegen.

Neupersisch *همداستان*. — Das Wort *همداستان* bedeutet (VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 1467, a) 'qui cum altero confabulatur, arcani particeps, socius, familiaris'. — In Betreff des zweiten Gliedes dieses Compositums bemerkt VULLERS I, 798, b *داستان*, 'divulgatio, fama,

historia, narratio, fabula, parabola‘ und fügt hinzu: ‚vox fortasse a دانستن seire derivanda est‘. Dies ist unrichtig. داستان lautet im Pahlawi 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 und ebenso 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥: 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. Aus 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 entstand einerseits 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, ‚societas in negotio‘, andererseits unser داستان, dem im Pazand das Vorbild *daēstān*, *dāistān* entspricht. — Mit dem Pahlawi 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ist das armen. 𐎧𐎺𐎠𐎢𐎡𐎴 identisch, welches auf ein altpers. *dāta-stāna*- ‚Tribunal‘ zurückgeht. Das altpersische Wort *hama-dāta-stāna*- ‚gleiches Recht verfechtend‘ (im Huzwaresch entspricht dem Ausdruck 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 das Wort 𐭥𐭥𐭥𐭥) scheint ein allgemein gebrauchter Gerichtsausdruck gewesen zu sein, aus dem die oben bei 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 angegebenen Bedeutungen sich entwickelt haben.

Neupersisch همسایه. — همسایه ‚Nachbar, Genosse‘ bedeutet wörtlich ‚gleichen Schatten habend‘, d. h. ‚Jemand, der mit einem zusammen unter demselben Schatten wohnt‘. Im Pahlawi kommt in demselben Sinne 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ‚dieselbe Erde, denselben Boden habend‘ vor, dem im Neupersischen همخای entspräche.

Neupersisch هنوز. — J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* n, 114) meint هنوز (wahrscheinlich *hanōz* und nicht *hanūz*) ‚noch, bisher, immerfort‘ sei auf altind. *anūc-* (*anu-aúe*) ‚avec *h* orthographique‘ zurückzuführen. Diese Deutung scheint nicht richtig zu sein. Wir müssen هنوز mit armen. 𐎧𐎺𐎠𐎢𐎡𐎴 ‚fort und fort, immerdar‘ in Verbindung setzen, das im Pahlawi eine Form 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ergäbe. Das Pahlawi-Lehnwort 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 dürfte einem vorauszusetzenden altpers. *hanā apacā* ‚immerfort, entsprechen.

Awestisch *apāxtara*. (Verbesserung zu S. 256.) — Statt ‚vielleicht auch *apāxtara*- ‚Norden‘ = *apa-axtara* ‚gestirne-los‘ lese man: ‚vielleicht auch *apāxtara*- ‚Norden‘ = *apa-axtara* ‚gestirn- (d. i. sonnen-) los‘, vgl. W. BANG in BEZZENBERGER'S *Beiträgen* xv, S. 317, wo aber gerade der Schluss der Glosse zu Vend. xix, 19 auch hätte citirt werden sollen. Derselbe lautet: 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥: vgl. diese *Zeitschrift* m, S. 25. — Identisch damit ist *Bundahišn* Seite xiv, Zeile 5 ff.

Neupersisch نوش (Nachtrag zu Seite 264). — Für die Bedeutung von نوش = 𐭮𐭥𐭥 im Sinne des griechischen ἀρτοποιία ist *Artā-Vīrāf-Nāmak* x, 5 heranzuziehen. Dort steht: 𐭮𐭥𐭥 𐭮𐭥𐭥 ,trink den Unsterblichkeitstrank!'

Ebenda Zeile 12 v. u. lese man statt: ,dem Namen des bekannten Sasaniden-Königs, welcher . . .': ,dem Beinamen des bekannten Sasaniden-Königs Chusraw, welcher . . .'

Dabei möge der geneigte Leser noch die folgenden Druckfehler verbessern: in diesem Band, S. 174, Zeile 18 v. o. statt ,die wichtigste Epoche der armenischen Geschichte' lies: ,die wichtigste Epoche der Geschichte Armeniens'. Band iv, S. 86, Zeile 14 v. o. statt 𐭮𐭥𐭥 lies: 𐭮𐭥𐭥 und Zeile 3 v. u. statt skrt. *anikā* lies: *anika*-. Band iii, S. 26, Zeile 8 v. u. statt ,welches Anahūma selbst ist' lies: ,welcher Anahūma selbst ist' und Zeile 1 v. u. statt ,werde ich es nicht abschwören' lies: ,werde ich ihn nicht abschwören'.

FRIEDRICH MÜLLER.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N^{RO} 1

VIENNA, 1891.

ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & C^o

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

K. F. KOEHLER'S ANTIQUARIUM, Leipzig, Universitätsstrasse 26.
(Gegründet 1847.)

—== **Specialgeschäft für Orientalische Literatur.** ==—
Sorgfältigste und schnellste Ausführung aller diesbezüglichen Aufträge.

Soeben erschienen in meinem Commissionsverlage:

Bibliotheca arabico-hispana:

Tomus VII. **Aben-Alfarabi**, historia virorum doctorum Andalusiae (Dictionarium biograph.). Arab. nunc primum ed. Fr. Codera. Vol. I. Matriti 1891. 414 S. arab. Text. M. 20.—.

Vollers, K., Lehrbuch der aegypto-arabischen Umgangssprache, mit Uebungen und Glossar. Kairo 1890. XI und 231 S. M. 6.—.

Dieses vortreffliche Buch ist ausschliesslich für den „praktischen Gebrauch“ bestimmt; zu Grunde liegt die Mundart von Kairo, die sich im Ganzen mit den Idiomen der übrigen ägyptischen Städte deckt. — Vergleiche Recension in Nr. 8 des Literarischen Centralblattes

Zeitlin, William, bibliotheca hebraica post Mendelssohniana. Bibliographisches Handbuch der neuhebräischen Literatur, seit Beginn der Mendelssohn'schen Epoche bis zum Jahre 1889. Nach alphabetischer Reihenfolge der Autoren, nebst Indices der hebräischen Büchertitel und der citirten Autornamen. 2. Aufl. 1. Hälfte (A—M). Leipzig 1891. II und 248 S. M. 7.50.

Eine Frucht 20-jähriger Sammel-Arbeit. Die Titellisten beruhen auf Autopsie, sind daher durchaus zuverlässig, die früheren von Fürst, Benjacob etc. vielfach berichtend und ergänzend. — Die 2. Hälfte dieses, einem nothwendigen Bedürfnisse abheffenden Werkes wird im Laufe dieses Jahres erscheinen.

Ferner liefere ich zu den beigesetzten Preisen (franco innerhalb Deutschlands und Oesterreich-Ungarns):

Beldhawi commentarius in Coranum, ex codd. Paris., Dresd. et Lips., ed. HO. Fleischer, cum indic. a W. Fell. 2 voll. (7 partes). 4. Lips. 1846—1878. Vergriffen. M. 68.—.

Bibliotheca arabico-hispana:

Tomus I. II. **Aben-Pascualis**, Assila (Dictionarium biograph.). Arabice nunc primum ed. Fr. Codera. 2 voll. Matriti 1883. 767 S. arab. Text. M. 45.—.

Tomus III. **Adh-Dhabbi**, Desiderium quaerentis historiam populi Andalusiae. (Dictionarium biograph.). Primum ed. F. Codera et J. Ribera. Cum 1 facsim. Matriti 1885. XXV und 642 S. arab. Text. M. 33.—.

Tomus IV. **Aben Al-Abbar**, Almochâm (dictionarium ord. alphab.) de discipulis Abu Ali Assadafi. Nunc primum arab. ed., indicibus add., F. Codera et Zaydin. Lex. 8. Matriti 1886. XIX und 368 S. arab. Text. M. 20.—.

Tomus V. VI. **Aben Al-Abbar**, Complementum libri Assilah (diction. biograph.). Arab. nunc primum ed. indices add. F. Codera et Zaydin. Vol. I. II. Matriti 1887—1889. 412 und 564 S. M. 46.—.

Eguilaz y Yanguas, Leop. de, Glosario etimolog. de las palabras españolas (castell., catal., gallegas, mallorq., portug., valencianas y bascongadas) de origen oriental (arabe, hebreo, malayo, persa y turco). Gr. 8. Granada 1886. XXIV und 591 S. M. 25.—.

„Ein wissenschaftlich werthvolles Buch, welches die denselben Gegenstand behandelnden, in Deutschland und Holland erschienenen Werke an Reichhaltigkeit des Stoffes sehr bedeutend übertrifft.“

Ibn Hishâm, Das Leben Muhammeds. Aus den Hss. zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden, mit Einleitung, Anmerkungen, Varianten und Register herangezogen von F. Wüstenfeld. 2 Bände in 3 Theilen. Göt. 1857—1860. Broschirt unbeschnitten. M. 30.—.

Simonet, F. J., Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los Mozárabes, preced. de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe. Lex. 8. Madrid 1889. 236 und 628 S. mit 1 Facsimile-Tafel. M. 24.—.

Tâdsch al-'arûs dschawâhir al-gâmûs. Das berühmte Wörterbuch des Imâm Muhibb ed-dîn Abû-l-feid. 10 Bände. Gr. 4. Bulac 1307—1308 (1889—1890). M. 110.—.

Der Subscriptionspreis ist erloschen.

Contents of Nro. 1.

	Page
Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II. von D. H. MÜLLER	1
Die ältesten Zendalphabete, von J. KIRSTE	9
The Age of Visâkhadatta, by K. H. DHRUVA	25
Ġazar Pharpetshi und Koriun, von FR. MÜLLER	36

Reviews.

REINHOLD RÖHRICHT, Bibliotheca Geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des hl Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Cartographie. Mit Unterstützung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, von WILHELM TOMASCHEK	39
M. J. SCHIFFERS, Dr. theolog. Rector der Marienkirche in Aachen. Amwâs, das Emmaus des hl. Landes, 160 Stadien von Jernsalem, von WILHELM TOMASCHEK	40
IGNAZ GOLDZIEHER, Muhammedanische Studien. von TH. NÖLDEKE	43
J. JOLLY, Sacred Books of the East, vol. xxxiii: The Minor Lawbooks, von G. BÜHLER	49
Mechithar Göš, Rechtsbuch der Armenier, hg. vom Archimandriten Dr. WAHAN BASTAMEAN, von FRIEDRICH MÜLLER	52

Miscellaneous notes.

New Excavations in Mathurâ, von G. BÜHLER	59
Pahlawi, neupersische und armenische Etymologien. — Bemerkungen über armenische Texte. — Bundahîšn I, Zeile 1—24. — Verbesserungen und Nachträge zu Band IV, von FRIEDRICH MÜLLER	63
Mittheilung für Armenisten, von STEPHAN KANAJANZ	77

VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N^{RO} 2

VIENNA, 1891.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & C^O

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

K. F. Koehler's Antiquarium

(gegründet 1847)

Leipzig

26 Universitätsstrasse 26

Leipzig

≡ Specialgeschäft für orientalische Literatur. ≡

Sorgfältigste und schnellste Ausführung aller diesbezüglichen Aufträge.

Nach Ausgabe der diesem Hefte beigelegten Nr. 2 meiner „Miscellanea Orientalia“ trafen bei mir ein und liefere ich zu den beigefügten Preisen franco innerhalb Deutschland und Oesterreich-Ungarn:

Alif Leila we *Leila*. Supplemental Nights etc (translated from the Breslau Edition, from Galland, from the Wortley Montague Codex of the Bodleian Library and the „New Arabian Nights“, by Dom Chavis a Cazotte etc) with notes anthropolog. and explanat., by R. F. Burton. 6 vols. gr. 8. Benares 1886—1888. Leinwand. M. 150.—

Diese von der gesammten Presse aufs Günstigste beurtheilte neue Uebersetzung des berühmten Buebes wurde nur an die Subscribenten veransagt. Sie enthält ausser den Noten des Uebersetzers solche, sowie Varianten etc. von W. A. Clouston zum 1.—3. Bande und von W. F. Kirby zum 4.—6. Bande. Jedem Bande ist ein Register angefügt, dem 6. Bande ausserdem ein doppeltes über alle 6 Bände.

Apte, V. J., English-sanskrit dictionary. Poona 1884. Leinwand. 540 S. M. 15.—

— **Sanskrit-english dictionary.** Contain. appendices on sanskrit prosody, and important literary and geograph. names in the ancient history of India. Poona 1890. Leinwand. 1024 S. M. 15.—

Berücksichtigt ausschliesslich die nachvedische Literatur.

Batchelor, J., Ainu-english-japanese dictionary and grammar. gr. 8. Tokio 1889. 80, 289 S. Halbf.-franzband. Nicht im Handel. M. 22.—

Beidhawi, Commentarius in Coranum. Arabisch. 2 Bände. Stambul 1296. 716, 674 S. Orientalische Lederbände. Schöne Ausgabe. M. 30.—

Caldwell, Rob., Comparat. grammar of the dravidian or south Indian languages. 2-d ed. enlarged. London 1875. Leinwand. XLII. 608 S. M. 21.—

Gildemeister, Joa., Catalogus mss. oriental. bibliothecae acad. Bonnensis. 4. Bonn 1864—1876. 154 S. Nicht im Handel und selten. M. 18.—

Haji Saigid Mehdi Yazdi. Mur-ul-absar. gr. 8. Lahore 1888. 289 S. Cartonnirt. M. 9.—

Haqqi Efendi, Der grosse Koran-Commentar. 4 Bände. Imp. 4. Constantinopel 1306. 3385 S. In orientalischen Lederbänden. Sehr schöne Ausgabe dieses berühmten Commentars. M. 125.—

Ibn 'Abd Rabbihi, Al-'Ikd al-farid. Am Bande: **Al-Husri al-Kairawani, Zahr al-adab.** 3 Bände. Kairo 1305. 332, 307, 372 S. Orientalische Halblederbände. M. 15.—

Ibn el-Athir, Chronicon. Ad fidem codd. Berol., musei Brit. et Paris., Upsal., arabice ed. C. J. Tornberg. 11 voll. et suppl. Upsal 1851—1853 et Lugd. Bat. 1867—1876. Vollständige Exemplare sind selten. M. 148.—

Mas 'ûdi, Murûg ad-dahab (les prairies d'or). 2 Bände. 4. Kairo 1303 (1885) III. 308 S., IV. 408 S. M. 18.—

Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne. 3 vols. 4. Paris 1872—1878. (fr. 30.) M. 16.—
Mit Beiträgen von E. de Rougé, Lenormant, Mariette, de Sauley, Devéria, Maspero, Pierret, Lefébvre, Revillout etc. etc.

Mutanabbi, Diwan. Arabisch. Mit dem grossen Commentar des Abu-l Baka 'Abdallah al-'Akbari. 2 Bände. 4. Kairo 1303. IV. 476, 474 S. M. 28.—

Riaz-al Moukhtar, Theorie der astronomischen Instrumente. Mit 36 Karten. Fol. Kairo 1306 (1888). Arabisch. X. 374 S. Orientalischer Halblederband. M. 32.—

Rigveda. Transl. with commentary a indices by R. T. H. Griffith. Vol. I. II. (8 parts). Benares 1889—1890. 463, 450 S. M. 22.50.

Wells, Ch., The literature of the Turks; a turk. chrestomathy. consist. of extracts from the best turk historians, novelists, dramatists etc.. with translations, notes and facsimiles. London 1891. XXII. 272 S. Leinwand. M. 16.—



Contents of Nro. 2.

	Page
Kritische Bearbeitung der Proverbien, von Dr. G. BICKELL	79
The new Sanskrit MS. from Mingai, by G. BÜHLER	103
Die Legende von Citta und Sambhūta, von ERNST LEUMANN	111
On Indian metrics, by HERMANN JACOBI	147

Reviews.

E. HULTZSCH, South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit, by G. BÜHLER	154
Le P. A. SALHANI, S. J., Diwān al-Aḥṭal, von TH. NÖLDEKE	160
LUDWIG ABEL: Die sieben Mu'allakāt, von Dr. RUDOLF GEYER	165
STEBZYGOWSKI JOSEF, Dr. Byzantinische Denkmäler, von FR. MÜLLER	169

Miscellaneous notes.

Dr. FÜRERER's Excavations at Mathurā, by G. BÜHLER	175
Das Alter der babylonischen Monatsnamen, von BRUNO MEISSNER	180
Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandžu'schen Schrift. — Neupersische und armenische Etymologien. — Bemerkungen über armenische Texte, von FRIEDRICH MÜLLER	182

Hierzu je eine Beilage von

K. F. KOEHLER in Leipzig und W. DRUGULIN in Leipzig.

VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N^{RO} 3

VIENNA, 1891.

ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & C^o

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

K. F. Koehler's Antiquarium

(gegründet 1847)

Leipzig

26 Universitätsstrasse 26

Leipzig

— Specialgeschäft für Orientalische Literatur. —

Sochen versandte ich folgende Kataloge, welche auf directes Verlangen gern zu Diensten stehen.

508. Zeitschriften, Allgemeines. Handschriften-Kataloge, Bibliographie. Vergleichende Religionsphilosophie, -Geschichte und Systeme, Mythologie und Sagenkunde. Vergleichende Sprachwissenschaft. Arische Völker und Sprachen nebst den nicht-arischen Sprachen Indiens, Keltische Sprachen, Baskisch. 2066 Nummern.

509. Semitica und Hamitica: Sprachen, Literatur und Geschichte der semitischen Völker (mit Anschluss der Hebräer), Aegyptens und des übrigen Afrika. 2231 Nummern.

510. Ural-altaische, malaische und amerikanische Völker und Sprachen. Circa 1400 Nummern.

Bei Ausgabe dieser drei neuen, besonders reichhaltigen Kataloge über mein **Orientalisches Blücherlager** gestatte ich mir, die Herren Bibliothekare und Fachgelehrten von Neuem auf die von mir seit langen Jahren mit besonderer Sorgfalt gepflegte Specialität hinzuweisen und meine Firma zur Beschaffung aller in dies Gebiet einschlagenden Erscheinungen zu empfehlen.

Directe Verbindungen mit den Hauptdruckorten des Orientes: Cairo, Bulak, Beirut, Constantinopel, Bombay, Poona, Colombo, Madras, Calcutta, Benares, Lucknow, Shanghai, Tokio etc., sowie Amerika, ermöglichen einen regelmäßigen Import aller wichtigeren dort neu erscheinenden Werke, sowie die Beschaffung auch der älteren, selten gewordenen oder aus anderen Gründen schwer zugänglichen Literatur in kürzester Frist und zu mässigen Preisen.

Da ich mein Lager fortwährend ergänze und von den gangbaren Büchern in vielen Fällen mehrere Exemplare besitze, so behalten meine Kataloge ihren Werth auf lange Zeit hinaus und bitte ich, dieselben aus diesem Grunde auch bei allen künftigen Ankäufen zu Rathe zu ziehen.

Mit Auskünften aller Art, Preisofferten n. s. w. stehe ich jederzeit bereitwilligst zu Diensten.

Den Herren Autoren biete ich meine Dienste in Bezug auf Drucklegung und Uebernahme des **Alleinvertriebs** ihrer wissenschaftlichen Arbeiten unter eoulanten Bedingungen an.

Ueber die **Neuererscheinungen** und **Neuerwerbungen** auf dem Gebiete der orientalischen und amerikanischen Literatur werden von mir Preislisten, etwa alle 3—4 Monate unter dem Titel:

Miscellanea orientalia

veröffentlicht, welche allen Interessenten auf Wunsch zugesandt werden. Dieselben finden indessen **nur directe** Verbreitung und erbitte ich mir alle darans resultirenden gütigen Aufträge auf gleichem Wege.

In issuing three new, **unusually extensive** catalogues of my **Oriental stock**, I again take the liberty of reminding Librarians and Scholars that I have for many years devoted special attention to this particular branch, and of offering them my services to procure **any class of publications in this field of learning**.

Direct connexions with the centres of literary activity in the East: Cairo, Bulak, Beirut, Constantinople, Bombay, Poona, Colombo, Madras, Calcutta, Benares, Lucknow, Shanghai, Tokio etc., as well as in America, enable me to **import regularly all new works of any importance** published in the East and also to procure with the **least possible delay** and at **moderate prices** older works which are **out of print** or from other causes **have become difficult to obtain**.

As additions are constantly being made to my stock which usually contains several copies of the more saleable works, my catalogues retain their value for a **considerable period**, and I would beg that they may always be consulted when purchases are in contemplation at **any future time**.

I shall always be happy to furnish all desired information, quotations of prices etc.

Authors will find that my terms for undertaking the printing and **sole agency** of their works are very reasonable.

New works and new additions to my stock in Oriental and American Literature are catalogued by me in price lists which I publish every 3 or 4 months under the title

Miscellanea orientalia

and send postfree on application. These lists are **only sent direct** to applicants and I beg that all orders from them may also be addressed to me direct.

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin SW. 12.

(H. Reuther u. O. Reichard.)

Soeben erschien:

Quousque tandem?

**Der achte internationale Orientalisten-Congress
und der Neunte?**

Eine Zusammenstellung

von

Albrecht Weber.

gr. 8^o. VIII, 73 Seiten. M. 2.40.

Contents of Nro. 3.

	Page
Kritische Bearbeitung der Proverbien (Fortsetzung), von Dr. G. BICKELL	191
On the Origin of the Gupta-Valabhi Era, by G. BÜHLER	215
Indian Inscriptions to be Read from Below, by G. BÜHLER	230
'Al-muṣaggar, von MAX GRÜNERT	233

Reviews.

M. BLOOMFIELD, The Kauṣika-Sūtra of the Atharvaveda, with Extracts from the Commentaries of Dārila and Keśava, by G. BÜHLER	244
W. CALAND, Zur Syntax der Pronomina im Avesta, von Dr. J. KIRSTE	247
ABEL MECHITHAREAN, Geschichte der Concilien der armenischen Kirche zugleich mit den Canones, von FRIEDRICH MÜLLER	249

Miscellaneous notes.

Bemerkungen über die Zendalphabete und die Zendschrift. — Neupersische, armenische und pahlawi Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER	250
--	-----

Hierzu eine Beilage
von LIST & FRANCKE in Leipzig.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N^{RO} 4

VIENNA, 1891.

ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & CO

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

K. F. Koehler's Antiquarium

(gegründet 1847)

Leipzig 26 Universitätsstrasse 26 Leipzig

— Specialgeschäft für Orientalische Literatur. —

Kürzlich erschienen folgende Kataloge, welche auf directes Verlangen gern zu Diensten stehen.

508. Zeitschriften, Allgemeines. Handschriften-Kataloge, Bibliographie. Vergleichende Religionsphilosophie, -Geschichte und Systeme, Mythologie und Sagenkunde. Vergleichende Sprachwissenschaft. Arische Völker und Sprachen nebst den nicht-arischen Sprachen Indiens, Keltische Sprachen, Baskisch. 2066 Nummern.

509. Semitica und Hamitica: Sprachen, Literatur und Geschichte der semitischen Völker (mit Ausschluss der Hebräer). Aegyptens und des übrigen Afrika. 2231 Nummern.

510. Ural-altaische, malaische und amerikanische Völker und Sprachen. Circa 1400 Nummern.

Ich offerire zu den beigesetzten Nettopreisen:

- Apte, V. S., *english-sanskrit dictionary*. 4. Poona 1884. Leinwand. 541 S. M. 15.—
 — *sanskrit-english dictionary*. Contain. appendices on sanskrit prosody, and important literary and geograph. names in the ancient history of India. 4. Poona 1890. Leinwand. 1024 S. M. 15.—
 Berücksichtigt ausschließlich die nachvedische Literatur.
 Boehtlingk, O., *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. 7 Bände. 4. St. Petersburg 1879—1889. (M. 62.40.) M. 51.—
 — und Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 Bände. Gr. 4. St. Petersburg 1855—1875, Halbfranz. M. 136.—
 Borooan, Anund., *higher sanskrit grammar*. With copious illustrat. from standard sanskrit authors and references to latin and greek grammars. Calcutta 1879. VI und 296 S. M. 11.—
 — *practical english-sanskrit dictionary*. 3 vols. Calcutta 1877—1881. Leinwand. Ueber 2000 Seiten. M. 75.—
 Lanman, Ch. R., *a statist. account of noun-inflection in the Veda*. New Haven 1878. S.-A. 272 S. Vergriffen. M. 12.—
 Vaidya, L. R., *standard sanskrit-english dictionary*, contain. append. on sanskrit prosody and names of noted mytholog. persons etc. 4. Bombay 1879. Halbfranz. XV, 889 S. M. 12.—
 Williams, M., *english-sanskrit dictionary*. 4. London 1851. Leinwand. Vergriffen. M. 55.—
 — *practical sanskrit grammar*, arranged with refer. to the classical languages of Europe. 4. ed. enlarged. Gr. 8. Oxford 1877. (M. 15.) Leinwand. M. 10.—

Bustani, *Muhit-ul Muhit*. 2 Bände. 4. Beirut 1870. Halbfranz. 2308 Doppelcolumnen. M. 60.—
 Der Preis dieses wichtigen Werkes, welches vergriffen ist, wird sicher bald steigen.

Cardahi, G., *Al-Lobab, seu dictionarium syro-arab.* 2 voll. Lexikon-8. Beriti 1887—1891. 620 und 701 S. M. 60.—

Catafago, J., *arabic-english and english-arabic dictionary*. 2. ed., corr. and enlarged. London 1873. Leinwand. (Liv. St. 2. 2 Sh.) 1096 S. M. 24.—

Dozy, R., *supplément aux dictionnaires arabes*. 2 vols. Gr. 4. Leyde 1881. Halbmaroquin (fl. 75.) Fast ausschließlich den nachclass arah. Schriftstellern des M.-A. entnommen. M. 100.—

Firuzábádi, al-Oâmús. 4 Bände. 4. Bulak 1301—1303. Orientalische Halblederbände. Gute vocalisirte Ausgabe mit Handglossen. M. 70.—

Freytag, G. W., *lexicon arabico-latinum*. 4 tomi in 2 voll. 4. Halis 1830—1837. Halbleinw. M. 60.—

Kazimirski, A. de Biberstein, *dictionnaire arabe-français*, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéraire, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc. 2 vols. Paris 1830. (fr. 12.) Halbfranz. M. 70.—

Salmoné, H. A., *arabic-english dictionary*. (Comprising about 120.000 arabic words.) With an engl. index. 2 vols. London 1890. Halbfranz. M. 36.—

Wortabet, W. Th. and J. and H. Porter, *arabic-english dictionary, with arabic grammar* (15 pp.). appendix of arab. words peculiar to the egyptian dialect (20 pp.). Cairo 1888. Halbfranz. 706 S. M. 18.—

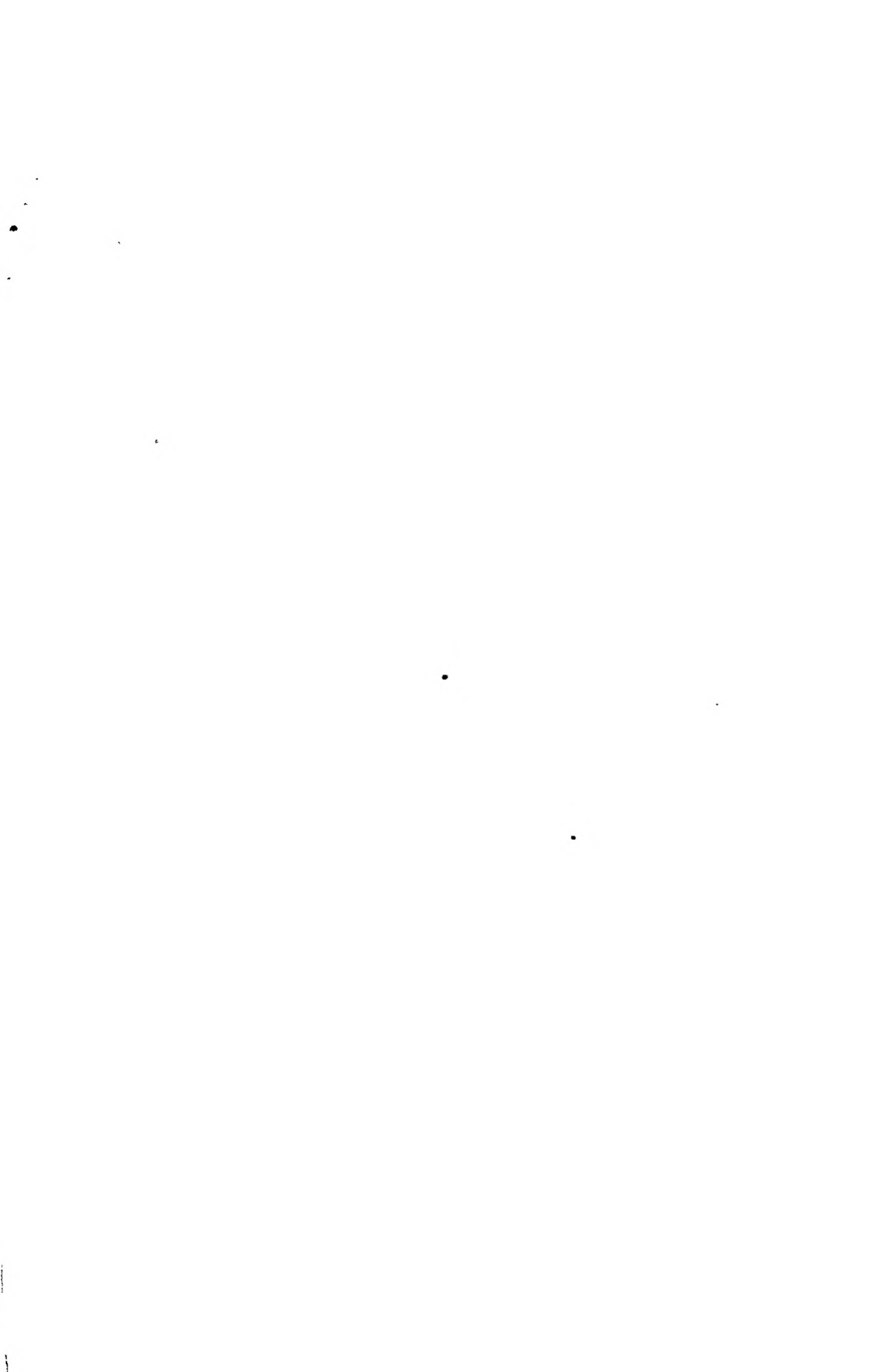
„The object of the work is to supply the want, long felt by many, of an accurate arabic-english dictionary which shall contain, within a moderate compass, the words most in use among classical writers, and which can be procured at a reasonable price.“

Contents of Nro. 4.

	Page
Kritische Bearbeitung der Proverbien (Schluss), von Dr. G. BICKELL	271
Notes on two Chaulukya copper plates in Baroda collections, by H. H.	
DHRUVA	300
A further Note on the Mingai or Bower MS., by G. BÜHLER	302
JULIUS EUTING's Sinaïtische Inschriften, von J. KARABACEK	311
Die Partikel 是 <i>ši</i> in Lao-tsi's <i>Tao-tek-king</i> , von FRANZ KÜHNERT	327

Miscellaneous notes.

Nārastān Ruins, Kashmir, September 10, 1891, by M. A. STEIN	343
Dr. STEIN's researches in Kashmir, by G. BÜHLER	345
Bemerkungen über awestische, pahlawi und neupersische Etymologien, von	
FRIEDRICH MÜLLER	348



N. J. W.

Central Archaeological Library,

NEW DELHI

89105/V *Books -*

Call No ~~A500~~ - 31445

Author—

Title— *Oriental Journal*

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.

S. B., 14B, N. DELHI.